THE UNIVERSITY OF ALBERTA

RELEASE FORM

NAME OF AUTHOR Marianne Henn

TITLE OF THESIS GOETHES VERHÄLTNIS ZUM ÜBERLIEFERTEN IN SEINEM ALTERSWERK: WEST-ÖSTLICHER DIVAN, WILHELM MEISTERS WANDERJAHRE UND FAUST. DER TRAGÖDIE ZWEITER TEIL

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED Doctor of Philosophy

YEAR THIS DEGREE GRANTED Spring 1984

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

GOETHES VERHÄLTNIS ZUM ÜBERLIEFERTEN IN SEINEM ALTERSWERK: WEST-ÖSTLICHER DIVAN, WILHELM MEISTERS WANDERJAHRE UND FAUST. DER TRAGÖDIE ZWEITER TEIL

by

Marianne Henn

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF Doctor of Philosophy

IN

German Literature

Department of Germanic Languages

EDMONTON, ALBERTA

Spring 1984

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research, for acceptance, a thesis entitled GOETHES VERHÄLTNIS ZUM ÜBERLIEFERTEN IN SEINEM ALTERSWERK: WEST-ÖSTLICHER DIVAN, WILHELM MEISTERS WANDERJAHRE UND FAUST. DER TRAGÖDIE ZWEITER TEIL submitted by Marianne Henn in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in German Literature.

A. T. Kerr gewidmet

Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht Goethes Auffassung des Überlieferten als Individuum, als Dichter, als Kritiker und als Wissenschaftler. Neben Goethes drei grossen Alterswerken – *West-östlicher Divan*, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* und *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* – werden auch seine Gespräche, Briefe, autobiographischen, naturwissenschaftlichen sowie literar- und kunstkritischen Schriften herangezogen, um ein umfassendes Bild davon zu bekommen, wie der Dichter das Problem des richtigen Verhältnisses von Überlieferung und Originalität, Autorität und eigener Erfahrung sowie von Bewahren und Erneuern geistig und dichterisch erfasste und bewältigte. Die Untersuchung benutzt als Ausgangspunkt die Gebiete Gesellschaft, Politik, Geschichte, Wirtschaft, Kunst, Erziehung, Religion und Wissenschaft. Es wird offenbar, dass Goethe eine Einheit von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem zugrunde legt.

Die Hinwendung zum Osten im *Divan* führt zu einer wechselseitigen Spiegelung von Frühzeit und Spätzeit, die zu neuem Schaffen anregt und Altes und Neues fruchtbar miteinander verbindet. Im *Faust II* kommt es durch die Begegnung zwischen dem gotischen Norden und dem antiken Süden über Jahrtausende hinweg zu einer Verbindung zweier kulturgeschichtlicher Welten, aus der der Genius der Neuzeit hervorgeht. In den *Wanderjahren* dagegen wollen sich die Vertreter der neuen ökonomischen und technischen Welt vom

Überlieferten absondern und ihren Blick allein auf die Gegenwart richten. Die Folge ist, dass der Mensch dieser neuen Gesellschaft den zeitlichen wie auch räumlichen Bezug zur Tradition verliert. Nicht um Bewahrung des einmal Gewesenen geht es Goethe, sondern um seine Erneuerung, Umgestaltung und Neugestaltung. Aus dieser Haltung zum Überlieferten erwächst seine Betonung des Augenblicks, in dem sowohl das Vergangene hervortritt als auch die Keime des Zukünftigen enthalten sind.

Abstract

This dissertation explores Goethe's conception of tradition as an individual, as a poet, as a critic, and as a scientist. The three great later works – *West-östlicher Divan*, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, and *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* – are considered. His correspondence and conversations, his autobiographical, scientific and literary writings are also included so that a comprehensive view of how the poet perceives and deals with the proper correlation between tradition and originality, authority and experience, or conservation and renewal may be gained. The analysis encompasses the areas of society, politics, history, economics, art, education, religion, and science. It becomes evident that Goethe presupposes a unity of past, present and future.

Turning to the Orient in the *Divan* leads Goethe to a reciprocal reflection of an earlier in a later age, which engenders a renewed creativity and a productive fusion of the old and the new. Likewise, in *Faust II* the encounter of the Gothic north with the classical south results in a union of two cultures across thousands of years and produces the genius of the modern era. In contrast, in the *Wanderjahre* the representatives of the new economic and technological world want to divest themselves of the past and concentrate solely on the present. Consequently, the temporal as well as spatial conception of tradition in this new society is lost.

Goethe is not so much concerned with the conservation of the past as he is with its renewal, transformation, and reformation. Tradition is not static but dynamic and must serve as a stimulus. From this conception of tradition arises Goethe's emphasis of the moment which includes the past and also contains the seeds of the future.

Ich möchte vor allem Herrn Professor Dr. Gerwin Marahrens für die Anregung zu dieser Arbeit und für seinen stets sehr wertvollen Rat während der Ausführung danken. Mein besonderer Dank gilt auch Frau Professor Dr. Alison Scott-Prelorentzos für ihre freundliche Unterstützung.

Ausserdem möchte ich der Arbeitsstelle des Goethe-Wörterbuches in Tübingen und vor allem Frau Rose Unterberger für die Bereitstellung der Sammlung der Goethe-Belege zu den Begriffen "Originalität," "Tradition" und "Überlieferung" meinen besonderen Dank aussprechen.

Die Durchführung dieser Arbeit wurde durch einen Ralph Steinhauer Award of Distinction des Alberta Heritage Scholarship Fund ermöglicht.

Inhaltsverzeichnis

Kapitel Seite

I. Einleitung 1

A. Stand der Forschung und Ziel der Arbeit 1

B. Begriff der Überlieferung 24

II. Goethe und die Überlieferung 35

A. Individuum 35

Goethes Altersepoche 35

Lebensstufen des Menschen 42

Begriffe der Überlieferung, Erfahrung und Autorität 45

Abhängigkeit des Menschen von der Zeit ...49

Drei Hauptträger der Überlieferung 52

Wert und Last der Überlieferung und ihr Zusammenhang mit Originalität 58

Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 66

Herkömmliche Ordnung und neue Entwicklung 70

Aneignung der Überlieferung und Entfaltung des Angeborenen 74

Überlieferung in Erziehung und Bildung ...77

B. Politik und Geschichte 81

Französische Revolution und Folgezeit 81

Von der Jenaer Schlacht bis zu den zwanziger Jahren 89

Letztes Jahrzehnt 98

Geschichte und Geschichtsschreibung 103

C. Kunst und Dichtung 121

Goethe und die Kunst der Zeit 121

Kunst und Überlieferung: die Griechen ...129

Wert der Überlieferung 134

Streben nach Originalität 138

Aneignung der Überlieferung 143

D. Wissenschaft 151

Goethes wissenschaftliche Tätigkeit 151

Goethes Naturauffassung und seine
Auseinandersetzung mit Newton 156

Geschichte der Wissenschaften und ihr
Verhältnis zur Überlieferung 165

Naturforscher und Überlieferung 171

Arten der Überlieferung, ihr Wert und
ihre Aneignung 173

Überlieferung in den *Materialien zur
Geschichte der Farbenlehre* 180

E. Zusammenfassung 198

III. *West-östlicher Divan* 201

A. Beschäftigung mit dem Orient 201

B. Individuum und Gesellschaft 209

Hinwendung zur Tradition 209

Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart
und Zukunft 212

Jugend und Alter, Individuum und Menge ..216

Art und Weise der Überlieferung 219
Wert der Überlieferung 221
C. Politik und Geschichte 227
D. Dichtung 236
E. Pädagogik 243
F. Religion 249
G. Zusammenfassung 259
IV. *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* 263
A. Roman als Reflexion der Zeit 263
B. Individuum 270
Neue Lebens- und Verhaltensweisen 270
Sankt Joseph der Zweite 280
Verhältnis zur Tradition: Oheim, Makarie, Sammler und Lenardo 296
C. Wirtschaftliche Entwicklung und neue gesellschaftliche Formen 313
Oheim 313
Gebirgsbewohner 321
Wander-/Auswandererbund 329
Amerikanische Siedlung 335
Binnensiedlung und der Amtmann 347
D. Kunst 357
Kunst und Handwerk 357
Sammler und plastischer Anatom 359
Binnensiedlung 363
Gesang und Dichtkunst 364

Am Lago Maggiore: Landschaftsmaler 369
Pädagogische Provinz 375
E. Erziehung 385
Wilhelm und Montan 385
Amerikanische Siedlung 389
Pädagogische Provinz 391
F. Religion und Mythos 399
Religiöse Situation 399
Gebirgsbewohner 400
Oheim 402
Pädagogische Provinz 404
Wander-/Auswandererbund und
amerikanische Siedlung 409
Makarien-Mythos 412
G. Wissenschaft 423
Wissenschaftliche Tätigkeit 423
Montan 426
Astronom 429
Überlieferung in der Wissenschaft 434
Plastische Anatomie 436
H. Zusammenfassung 439
V. Faust. Der Tragödie zweiter Teil 445
A. Entstehung der Tragödie 445
B. Individuum und Gesellschaft 456
Gesellschaft der kaiserlichen Pfalz 456
Faust als Kolonisator 466
C. Politik, Geschichte und Mythologie 491

Geschichte und Mythologie in der
Klassischen Walpurgisnacht 492
Revolutionäre und evolutionäre
Entwicklung 502
Kaiserliche Pfalz 509
Verfall des Reiches, Krieg und
Neugründung 519
D. Kultur, Kunst und Poesie 528
Kunst und Natur in der Antike und
Neuzeit 528
Bereich der Mütter 532
Fausts und Homunculus' Weg zur antiken
Natur und Kunst 542
Mephistos Weg zur Antike 549
Bund von Faust und Helena: Ausgleich
zwischen Antike und Mittelalter 553
Euphorion: Moderne Poesie 568
E. Bildung und Wissenschaft 580
Gelehrtenwelt 580
Famulus 582
Baccalaureus 584
Wagner 592
Homunculus 600
Nereus und Chiron 604
Vulkanismus und Neptunismus 606
F. Zusammenfassung 615
VI. Schlussbetrachtung 620

Literaturverzeichnis 635

Wortbelege 659

Anmerkungen

Die Werke Goethes werden in dieser Arbeit grundsätzlich nach der *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* des Artemis-Verlages in Zürich (AGA) zitiert. Wenn ein Text nicht in dieser Ausgabe enthalten ist, wird die im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen herausgegebene Weimarer Ausgabe von *Goethes Werken* (WA) herangezogen.

Die Zitate aus dem *West-östlichen Divan* (AGA III) und *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (AGA VIII) erscheinen im Text mit Seitenzahl, während alle Zitate aus *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* (AGA V) mit Verszahl angegeben werden.

Folgende weitere Abkürzungen werden verwendet:

Anm. = Anmerkung

FL = *Farbenlehre*

Gespr. = Gespräch

GRM = *Germanisch-Romanische Monatsschrift*

HA = *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden

Jhd. = Jahrhundert

MuR = *Maximen und Reflexionen*

Plp = Paralipomena

SchzK = *Schriften zur Kunst*

SchzL = *Schriften zur Literatur*

I. Einleitung

> Wer kann hören das Morgen und Übermorgen? Nicht Einer!
> Denn, was gestern und ehgestern gesprochen – wer hörts?[1]

A. Stand der Forschung und Ziel der Arbeit

In seinen *Zahmen Xenien* bekennt Goethe einmal scherzhaft über die Überlieferung:

> Gern wär ich Überlieferung los
> Und ganz original;
> Doch ist das Unternehmen gross
> Und führt in manche Qual.
> Als Autochthone rechnet ich
> Es mir zur höchsten Ehre,
> Wenn ich nicht gar zu wunderlich
> Selbst Überliefrung wäre.[2]

Trotz der spielerischen Art dieses Bekenntnisses wird deutlich, dass sich Goethe der ambivalenten und problematischen Haltung des Menschen zur Überlieferung bewusst ist. Er weiss, dass sich der Mensch mit der Überlieferung auseinandersetzen muss. Denn als selbstbewusstes, der Erinnerung fähiges und geschichtliches Wesen lebt er von den Fähigkeiten, Erfahrungen, Einsichten und Kenntnissen, die aus früheren Zeiten an ihn weitergegeben werden. Er hat das Bewusstsein der Zeit und Vergänglichkeit und ist in der Lage, Erfahrungen zu sammeln und Reflexionen anzustellen. Das Überlieferte kann er also anerkennen und assimilieren oder aber auch verwerfen. Goethe ist sich der Bedeutung der Überlieferung nicht nur als Individuum, sondern vor allem

[1] "Weissagungen des Bakis," I, 245.
[2] *Zahme Xenien VI*, AGA I, 669.

auch als Dichter und Wissenschaftler bewusst. Ausserdem weiss er, dass der einzelne Mensch in den verschiedenen Stufen seines Lebens jeweils anders auf die Überlieferung oder auf die mit ihr eng verknüpfte Autorität reagiert:

> Das Kind bequemt sich meist mit Ergebung unter die Autorität der Eltern; der Knabe sträubt sich dagegen; der Jüngling entflieht ihr, und der Mann lässt sie wieder gelten, weil er sich deren mehr oder weniger selbst verschafft, weil die Erfahrung ihn gelehrt hat, dass er ohne Mitwirkung anderer doch nur wenig ausrichte.[3]

Gerade weil das Alter die Dinge aus dem Abstand betrachtet und Goethe sich in den Krisenjahren nach Schillers Tod, die allgemein als Einschnitt und Wende im Leben des Dichters angesehen werden, zum Rückblick und zur Auseinandersetzung mit der Vergangenheit genötigt sieht, ist sein Spätwerk für die Auffassung der Überlieferung von besonderer Relevanz.

Goethe war Zeuge tiefgreifender politischer Ereignisse, die – wie die Französische Revolution, die Ära Napoleons und die Befreiungskriege – die Auflösung der alten Ordnungen und Bindungen mit sich brachten und die Tradition in Frage stellten. Ausserdem führte die fortschreitende Technik und die beginnende Industrialisierung zu einem grundlegenden Wandel, der sich auf das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben der Menschen auswirkte. In Zeiten der Auflösung und der Neuorientierung ist die Frage des Vergangenen, des Überlieferten und Bestehenden von besonderer Bedeutung. Schon im Jahre 1949 hat der eminente Romanist Ernst Robert

---

[3] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 349-50.

Curtius in einer seiner Arbeiten über Goethe auf die Dringlichkeit einer Untersuchung über Goethes Auffassung der Überlieferung hingewiesen. Besonders in einer Zeit der Verworrenheit könnte sie, wie er meint, vielleicht "das wichtigste Stück seiner Botschaft"[4] sein. Denn Goethe betrachtet das Überlieferte als "jenes Ehrwürdige, wodurch das Entfernte verbunden, das Zerrissene ergänzt wird."[5]

Goethes Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Problem des richtigen Verhältnisses zwischen Überlieferung und Originalität oder zwischen Bewahren und Erneuern findet hauptsächlich in seinem Alterswerk statt. An den einzelnen Werken hat Goethe oft gleichzeitig gearbeitet, wobei sich die Beschäftigung mit *Wilhelm Meisters Wanderjahren* und *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* über ein ganzes Menschenalter hinzieht. Goethes Werke verweisen daher aufeinander und sind im Grunde aus einer umfassenden Konzeption entstanden. Diese Tatsache hebt der Dichter selbst einmal hervor, als er auf die Unmöglichkeit einer chronologischen Ordnung der neuen Ausgabe seiner Schriften hinweist und den Unterschied zwischen dem Werk Schillers und seinem eigenen erläutert. Während die Epochen von Schillers Bildung "entschieden und deutlich" seien und er seine Werke "in einem kurzen Zeitraume vollendet" habe, seien seine Werke die

> Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweis entwickelt und auch nicht umherschwärmt, sondern gleichzeitig aus einem gewissen Mittelpunkte sich

---

[4]Ernst Robert Curtius, "Goethe – Grundzüge seiner Welt," *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Bern: Francke, [2]1954), S. 77.
[5]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.

> nach allen Seiten hin versucht und in der Nähe sowohl als in der Ferne zu wirken strebt, manchen eingeschlagenen Weg für immer verlässt, auf andern lange beharrt.[6]

Um einen vollständigen Überblick über Goethes Auffassung der Überlieferung zu erlangen, genügt es daher nicht, ein Werk des Dichters in den Mittelpunkt zu stellen, sondern Goethes Äusserungen zu diesem Thema müssen aus den verschiedensten Bereichen und Werken herangezogen und berücksichtigt werden, da sie einander relativieren, ergänzen, berichtigen und nur in ihrer Gesamtheit ein vollständiges Bild ergeben.

Gerade auch die drei grossen Alterswerke – *West-östlicher Divan, Wilhelm Meisters Wanderjahre* und *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* – stehen in einer Beziehungs- und Ergänzungsfunktion zueinander. Nicht nur der Roman und das Drama verhalten sich wie These und Antithese oder Diastole und Systole zueinander, in dieses Verhältnis wird auch der *Divan* einbezogen.[7] So gilt für das gesamte Alterswerk, was Goethe einmal in einem Brief an Iken ausgesprochen hat:

> Da sich gar manches unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen und direkt mitteilen lässt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch einander gegenüber gestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde den geheimeren Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren.[8]

Da nur im Widerspiel des gesamten Alterswerks eine

---

[6]"Summarische Jahresfolge Goethescher Schriften," *SchzL*, XIV, 256.

[7]Ernst Beutler, "Goethes Divangedicht 'Vermächtnis altpersischen Glaubens'" (1942), *Eckart*, 18 (1942), 217-26; Wiederabdr. *Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes*, Hrsg. Edgar Lohner (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), S. 63-64.

[8]Brief an Karl Jakob Ludwig Iken, 27. September 1827 (XXI, 763).

ausgewogene Übersicht über Goethes Auffassung der Überlieferung zustande kommen kann, werden neben den drei grossen Alterswerken auch die in Gesprächen, Briefen, autobiographischen, naturwissenschaftlichen sowie literatur- und kunstkritischen Schriften enthaltenen Äusserungen zur Überlieferung, die sich auf Goethe als Individuum, Staatsmann, Dichter, Kritiker und Wissenschaftler beziehen, in einem besonderen Kapitel zusammengefasst.

Das Verständnis für das Spätwerk Goethes, das lange Zeit unter Vorurteilen zu leiden hatte, hat besonders in den letzten Jahrzehnten grosse Fortschritte gemacht. Das trifft nicht zuletzt auch für die viel geschmähten naturwissenschaftlichen Schriften zu, die nun als Teil des Spätwerks angesehen werden, wobei Viëtor davon ausgeht, dass "Goethes Farbenlehre ein vorzüglicher Kommentar für die Deutung seiner Altersgedichte"[9] sein kann. Das Verdienst der Neubewertung und Richtigstellung von Goethes naturwissenschaftlichem Werk fällt dabei im wesentlichen den namhaften Physikern Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker und Walter Heitler zu.[10] In seiner Gegenüberstellung der Goetheschen

---

[9]Karl Viëtor, "Goethes Altersgedichte," *Euphorion*, 33 (1932), 105-52; Wiederabdr. *Geist und Form* (Bern: A. Francke, 1952), S. 154. Dagegen sagte noch 1963 Richard Friedenthal in seinem Goethe-Buch: "Goethes *Farbenlehre* steht aber ausserhalb des Ganges der Wissenschaft. Sie ist eine Goethe-Lehre. Sie ist autochthon und autokratisch konzipiert. Man kann sich ihr nur als Gläubiger und Jünger anschliessen oder sie biographisch als einen Zug seines Wesens zu begreifen suchen" (*Goethe: Sein Leben und seine Zeit* [München: R. Piper, 1963], S. 367)

[10]Werner Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik," *Geist der Zeit*, 19 (1941), 261-75; Wiederabdr. *Goethe im XX. Jahrhundert: Spiegelungen und Deutungen*, Hrsg. Hans Mayer (Hamburg:

und der modernen Naturwissenschaft betont Heitler, dass der Galilei-Newtonsche Weg "zu einer stets wachsenden Abstraktion, zu einer Loslösung der Wissenschaft vom Menschen"[11] geführt habe, während Goethe bei allen seinen wissenschaftlichen Bemühungen vom Menschen ausgegangen sei. Goethe beschränkt sich nicht "auf einen einzigen Aspekt der Natur"; denn "seine Naturschau ist umfassender; sie ist nicht nur Wissenschaft, sondern erstreckt sich bis zur Kunst, Ästhetik und bis in die Sphäre des Religiösen." Dabei betrachtet Heitler Goethes Weg durchaus als wissenschaftlich und fordert dazu auf, ihn auch in Zukunft weiterzuverfolgen:

> Wir sind heute so geblendet von den Erfolgen der Wissenschaft in Galileischer Richtung, dass wir oft nichts anderes mehr als 'wissenschaftlich' anerkennen. Nur das Quantitative, Materielle, Mechanistische gilt als Wissenschaft. Deshalb liegt gerade für uns und heute die grundlegende Bedeutung Goethescher Wissenschaft darin, gezeigt zu haben, dass saubere Wissenschaft im reinen Bereich der Gestalten wie der Qualitäten ebenso möglich ist wie in der Galileischen Richtung.[12]

---

[10] Christian Wegner, 1967), S. 418-32; Werner Heisenberg, "Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt," *Goethe Jahrbuch*, 29 (1967), 27-42; Carl Friedrich von Weizsäcker, "Nachwort," *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. XIII: *Naturwissenschaftliche Schriften* (Hamburg: Christian Wegner, [4]1962), S. 537-54; Walter Heitler, "Die Naturwissenschaft Goethes. Eine Gegenüberstellung Goethescher und modern-exakter Naturwissenschaft," *Der Berliner Germanistentag 1968: Vorträge und Berichte*, Hrsg. Karl Heinz Borck und Rudolf Henss (Heidelberg: Carl Winter, 1970), S. 13-23.

[11] Heitler, S. 22; vgl. auch Heisenberg, der auf Goethes Warnung vor der Abstraktion verweist, einen Weg, den die Wissenschaft seit Newton eingeschlagen hat ("Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt," S. 29 und 35).

[12] Heitler, S. 17 und 19.

Zwar wird in den Studien über Goethe, die sich besonders auch mit seinen naturwissenschaftlichen Schriften beschäftigen, immer wieder auf den Begriff der Überlieferung hingewiesen, aber nur Angelika Groth hat sich bisher in ihrer Monographie über den Wissenschaftshistoriker Goethe eingehender mit der Polarität zwischen Überlieferung und Autorität einerseits und Erfahrung und Originalität andererseits auseinandergesetzt. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass sich das Schwanken zwischen diesen Polaritäten in der Entwicklung der Wissenschaft durch die Jahrhunderte aus verschiedenen Teilprozessen zusammensetzt, nämlich der Auseinandersetzung mit der Überlieferung und Hinwendung zur eigenen Erfahrung, der Entwicklung einer empirischen Wissenschaft und neuen Theorien und schliesslich der Anerkennung einer Autorität.[13]

Wenn man die in Essays und Monographien dargestellte Auffassung der Überlieferung Goethes im theoretischen, politischen, geschichtlichen und wirtschaftlichen Bereich verfolgt, stellt man fest, wie unterschiedlich sie eingeschätzt wird. So betont Hans Reiss in einem Einleitungsessay zu einem Sammelband, in dem der Einfluss literarischer und kultureller Strömungen auf den Dichter untersucht wird, dass Goethe die "zentrale Bedeutung der Tradition" zwar erkennt, seine "gelegentlichen Äusserungen zur Frage der Tradition" aber "unsystematischer Art"[14] seien.

---

[13]Angelika Groth, *Goethe als Wissenschaftshistoriker* (München: Wilhelm Fink, 1972), S. 140.

[14]Hans Reiss, "Goethe und die Tradition: Einleitung," *Goethe und die Tradition*, Hrsg. Hans Reiss (Frankfurt/M.: Athenäum,

Was die politische Haltung Goethes betrifft, bezeichnen Bergstraesser, Muthesius, Leppmann, Spranger und Lange den Dichter als "konservativ,"[15] wobei nach Schmitz diese "konservative Neigung zum Beschützen, Pflegen und Erhalten des Überlieferten und Hinzukommenden" zugespitzt als "reaktionär"[16] wirken kann. Boucke ist der Meinung, dass Goethe zeitlebens "ein Anhänger des sogen. *aufgeklärten Despotismus*" gewesen sei, aber seiner Utopie in den *Wanderjahren* den "Gedanken eines patriarchalischen Sozialismus"[17] zugrunde gelegt habe. Thomas Mann sieht in Goethe keinen "Freund des Bestehenden," sondern in seinem Erkennen der Entwicklung eine "Progressivität,"[18] während nach Borchmeyer Goethes politische Grundhaltung "den Prinzipien des Reformkonservatismus"[19] nahesteht. Zwei französische Interpreten, Fuchs und Sagave, bezeichnen ihn als "conservateur

---

[14] 1972), S. 16.
[15]Arnold Bergstraesser, *Goethe's Image of Man and Society* (Freiburg: Herder, 1962), S. 310; Volkmar Muthesius, "Die Wirtschaft in Goethes Denken," *Wirtschaft und Kultursystem*, Hrsg. Gottfried Eisermann (Erlenbach-Zürich: E. Rentsch, 1955), S. 267; Wolfgang Leppmann, *Goethe und die Deutschen* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962), S. 49; Eduard Spranger, *Goethe: Seine geistige Welt* (Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 1967), S. 28; Victor Lange, "Introduction," *A Collection of Critical Essays*, Hrsg. Victor Lange (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968), S. 7.
[16]Hermann Schmitz, *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang* (Bonn: H. Bouvier, 1959), S. 453-54; vgl. auch Barker Fairley, *A Study of Goethe* (Oxford: At the Clarendon Press, 1947), S. 245.
[17]Ewald A. Boucke, *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage* (Stuttgart: Fr. Frommans, 1907), S. 358-59.
[18]Thomas Mann, "Goethe und die Demokratie," *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1960), S. 776.
[19]Dieter Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe* (Kronberg/Ts.: Athenäum, 1977), S. 283.

évolutionniste"[20] bzw. einen "Evolutionisten," der einer "progressiven Umwandlung der modernen Welt"[21] zustimme. Nach Röpke lehnt Goethe den "Progressismus, Utopismus und Modernismus" genauso ab wie das andere Extrem, den "starren, lähmenden, an der Vergangenheit klebenden Konservatismus,"[22] und suche statt dessen einen Ausgleich zwischen den Elementen des Vergangenen und des Neuen.

Paul Fischer stellt in seinem schon 1921 verfassten Buch in einem kurzen Überblick dar, dass Goethe "in seinem theoretischen wie in seinem praktischen Verhalten zur Überlieferung, zum geschichtlich Gewordenen und Gegebenen" eine Entwicklung durchgemacht habe, "die ihn von genialer Geringschätzung und Ablehnung zu höchster Wertung und sorgfältigster Verwertung geführt hat."[23] In seiner Auffassung der Geschichte ist sich Goethe, wie Schmidt ausführt, "der vielen Schwierigkeiten, die aus der geschichtlichen Überlieferung entstehen und zur Entstellung sowie einem ewigen Schwanken führen, voll bewusst." Auch im einzelnen Menschen entstehe ein ständiger Konflikt "durch den Einfluss der Überlieferung und der vom Individuum in der Gegenwart selbst gemachten Erfahrungen."[24] Nach Meinecke will Goethe keinen

---

[20]Albert Fuchs, *Aspects de Goethe: Goethe et notre temps* (Paris: Éditions Ophrys, 1949), S. 43.
[21]Pierre-Paul Sagave, "Französische Einflüsse in Goethes Wirtschaftsdenken," *Festschrift für Klaus Ziegler*, Hrsg. Eckehard Catholy und Winfried Hellmann (Tübingen: Max Niemeyer, 1968), S. 130.
[22]Wilhelm Röpke, "Goethe und die Industriegesellschaft," *Kultur und Wirtschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag von Eugen Böhler* (Zürich, 1963), S. 66.
[23]Paul Fischer, *Goethes Altersweisheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1921), S. 13.
[24]Karl Schmidt, *Betrachtungen über Goethes Weltschau*

Traditionalismus und setze sich keineswegs dafür ein, "Vergangenes dauern zu lassen oder wieder herzustellen." Im Hinblick auf die "Problematik der Überlieferung" präge sich vielmehr "Goethes Gegenwärtigkeit darin aus, dass er skeptisch werde gegen "mündliche und schriftliche Überlieferung überhaupt."[25]

Die Grundlage zur modernen Forschung über den *West-östlichen Divan*, dem das 19. Jahrhundert kaum Beachtung schenkte, wurde von Konrad Burdach gelegt. Dabei sieht Burdach den *Divan*, wie das ganze Alterswerk, als Ausdruck von Goethes Geschichtsempfinden. In ihm sei "die fortwährende wechselseitige Spiegelung von Gegenwart und Vergangenheit, Östlichem und Westlichem" dargestellt. Ausgehend von der eigenen Individualität sei Goethe zu dem "Problem vom Ursprung menschlicher Individualität überhaupt" gelangt. Und da er sich selbst als "Produkt der Überlieferung" betrachtet habe, spüre er dem "Wesen und der Geschichte aller Überlieferung nach."[26] Auch Beutler weist in seinem *Divan*-Kommentar, wie auch Pyritz, Bahr, Roth und Shareghi-Boroujeni, auf die Rolle des Vergangenen im Gegenwärtigen hin und betont: "Verantwortlich lebt nur, wer Vergangenheit, Gegenwart und kommende Tage in eins zu schauen weiss."[27] Ähnlich

---

[24] (Zürich: Europa, 1958), S. 38 und 55.
[25] Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. III: *Die Entstehung des Historismus*, Hrsg. und eingel. von Carl Hinrichs (München: R. Oldenbourg, 1959), S. 465 und 482.
[26] Konrad Burdach, "Die Kunst und der dichterisch-religiöse Gehalt des west-östlichen Divans," *Vorspiel: Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes*, Bd. II: *Goethe und sein Zeitalter* (Halle/Saale: Max Niemeyer, 1926), S. 370 und 337.
[27] Ernst Beutler, *Goethe: West-östlicher Divan*, unter Mitw.

betrachtet auch Joachim Müller das richtige Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die "Grundsituation" im *Divan*; denn der Mensch sei "ein sich erinnerndes Wesen," das in der "zeiträumlichen Tiefe wurzeln muss." Dabei solle die "Forderung des Tages" sich mit "der Treue zur Überlieferung" verbinden, die jedoch nicht "lastend übergreifen darf."[28] Nach Ingeborg Hillmann ist im *Divan* nicht nur das "Verhältnis von Überlieferungstreue und Originalität" ausgedrückt, sondern auch die Bedeutung der Dauer wie die Ermahnung, die "traditionelle Überlieferung durch individuelle Erfahrung"[29] neu zu beleben. Edith Ihekweazu betont in ihrer ausgezeichneten Studie über die Struktur des Zyklus, dass es bei Goethes Hinwendung zum Osten "nicht um eine generelle Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, sondern um eine subjektive Restauration im Bewusstsein des Dichters" handle. Sie verweist auf das Thema des Tradierens und Bewahrens von Erkenntnis und Lehre und die Tatsache, dass die

---

[27] von Hans Heinrich Schaeder hrsg. und erl. von Ernst Beutler (Leipzig: Dietrich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943), S. 494; vgl. auch Hans Pyritz, "Humanität und Leidenschaft: Goethes gegenklassische Wandlung 1814/1815," *Goethe-Studien*, Hrsg. Ilse Pyritz (Köln: Böhlau, 1962), S. 173; Ehrhard Bahr, *Die Ironie im Spätwerk Goethes* (Berlin: Erich Schmidt, 1972), S. 51; Marie-Louise Roth, "Die Frage nach dem rechten Leben in Goethes *West-östlichem Divan*," *Colloquia Germanica*, 9, Heft 3/4 (1975), 246; Caveh Shareghi-Boroujeni, *Herrscher und Dichter in Goethes und Hafis Divan* (Hamburg: Hartmut Lüdke, 1979), S. 6.

[28] Joachim Müller, "Goethes Zeiterlebnis im *West-östlichen Divan*," *Gestaltung, Umgestaltung: Festschrift zum 75. Geburtstag von Hermann August Korff*, Hrsg. Joachim Müller (Leipzig: Koehler & Amelang, 1957), S. 141, 144 und 151.

[29] Ingeborg Hillmann, *Dichtung als Gegenstand der Dichtung: Untersuchungen zum Problem des West-östlichen Divan* (Bonn: H. Bouvier, 1965), S. 27, 76 und 51.

"Wiedergewinnung des Reinen in der Verjüngung und Tradierung in der Dichtung"[30] das Ziel des *Divans* sei. Gisela Henckmann schliesslich sieht "eine wesentliche Dimension des ganzen Divan" darin, "dass Vergangenheit in ihm lebendig wird" und eine "neue Rückbindung an die Tradition" entstehe, wobei sich der Dichter allerdings "gegen eine unkritische Übernahme des Überlieferten"[31] verwahre. Für Henckmann zeugen gerade auch die *Noten und Abhandlungen* dafür, wie wichtig für Goethe die Beschäftigung mit der Vergangenheit sei.

Die in dem Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* angeschnittenen gesellschaftlichen Probleme führten in den ersten Jahrzehnten nach Goethes Tod zu der sogenannten sozialistischen Deutung des Werkes, und zwar in den Kommentaren von Varnhagen von Ense, Rosenkranz, Grün, Gregorovius und Hettner, für den Goethe "der erste deutsche Sozialist"[32]

---

[30]Edith Ihekweazu, *Goethes West-östlicher Divan: Untersuchungen zur Struktur des lyrischen Zyklus* (Hamburg: Hartmut Lüdke, 1971), S. 52, 214 und 219.

[31]Gisela Henckmann, *Gespräch und Geselligkeit in Goethes West-östlichem Divan* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1975), S. 28.

[32]Hermann Hettner, "Goethe und der Sozialismus" (1852), *Goethe im Urteil seiner Kritiker: Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*, Teil II: *1832-1870*, Hrsg. Karl Robert Mandelkow (München: C. H. Beck, 1977), S. 385. Allerdings kommentiert Klaus F. Gille dazu: "Von den 'Wanderjahren' aus gesehen, muss die Frage nach Goethes 'Sozialismus' negativ beantwortet werden. Der Feudalismus soll nicht abgeschafft, sondern von oben her reformiert werden" (*Wilhelm Meister im Urteil der Zeitgenossen: Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Goethes* [Assen: Van Gorcum & Comp. N. V., 1971], S. 312). Siehe auch Pierre-Paul Sagave, *Recherches sur le roman social en Allemagne* (Aix-en-Provence: Publication des Annales de la Faculté des Lettres, 1960), S. 38-39: "En outre, les travaux de Rosenkranz, Grün et Gregorovius en particulier sont l'expression d'une socialisme réactionnaire plutôt que révolutionnaire, d'une attitude hostile à l'économie libérale. Cette attitude est née d'un esprit precapitalistique et petit bourgeois tel

ist. In jüngerer Zeit hat Radbruch in seinem Aufsatz "Goethe: Wilhelm Meisters sozialistische Sendung" wieder auf diese frühe Tradition aufmerksam gemacht.[33]

Obwohl Eberhard Sarter[34] schon im Jahre 1914 durch seine Formanalyse der *Wanderjahre* versucht hat, die Einheit des Werkes darzustellen, nennt Staiger noch im Jahre 1958 den Roman ein "Gefäss, in dem der Dichter alles Mögliche unterzubringen gedachte, was sich sonst in seinen Papieren verloren oder in unerfreulichen Einzelschriften verzettelt hätte,"[35] und auch Friedenthal sieht in den *Wanderjahren* ein "Repositorium für Goethes Altersweisheit, für seine Gedanken über Erziehung, die Welt, die Menschen."[36] Trotzdem wurde in den vergangenen Jahrzehnten besonders von Fischer-Hartmann, von Monroy, Neuhaus, Gidion, Klingenberg, Brown und Steer immer wieder von einem anderen Ansatzpunkt aus versucht, die Struktureinheit des Goetheschen Romans nachzuweisen.[37] Trunz

---

[32] qu'il se manifeste souvent dans l'histoire du peuple allemand."

[33] Gustav Radbruch, "Goethe: Wilhelm Meisters sozialistische Sendung," *Gestalten und Gedanken* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1944), S. 93-127.

[34] Eberhard Sarter, *Zur Technik von Wilhelm Meisters Wanderjahren* (Berlin, 1914; Wiederabdr. Hildesheim: Dr. H. A. Gerstenberg, 1973).

[35] Emil Staiger, *Goethe* (Zürich: Atlantis, 1958), III, 129.

[36] Richard Friedenthal, *Goethe: Sein Leben und seine Zeit* (München: R. Piper, 1963), S. 469.

[37] Deli Fischer-Hartmann, *Goethes Altersroman: Studien über die innere Einheit von Wilhelm Meisters Wanderjahren* (Halle/Saale: Max Niemeyer, 1941); Ernst Friedrich v. Monroy, "Zur Form der Novelle in *Wilhelm Meisters Wanderjahre*," *GRM*, 31 (1943), 1-19; Volker Neuhaus, "Die Archivfiktion in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*," *Euphorion*, 62 (1968), 13-27; Heidi Gidion, *Zur Darstellungsweise von Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969); Anneliese Klingenberg, *Goethes Roman Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden: Quellen und Komposition* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1972); Jane K.

spricht in diesem Zusammenhang in seinem grossen Kommentar zur Hamburger Ausgabe der Goetheschen Werke von einer "Technik wechselseitiger Spiegelungen" und einem "Roman des Nebeneinander,"[38] einer Auffassung, der sich Karnick anschliesst.[39]

Neben der ideengeschichtlichen Deutung Herings, die von einer leitenden Gottesidee ausgeht, steht die weltanschauliche Grete Schaeders sowie der Versuch Schädels, die Naturauffassung Goethes heranzuziehen, das heisst vom "metaphysischen Prinzip" aus "ein einheitliches Bildgesetz sowohl des ideellen Gehaltes als auch der künstlerischen Gestalt"[40] in den *Wanderjahren* nachzuweisen. Flitner geht in seinen Ausführungen von den Daseinskreisen aus, die Wilhelm durchwandert, ein Ansatz, den auch schon Wundt und Rausch verfolgt haben und der bei Staroste dazu führt, dass er in dem Weg Wilhelms einen Prozess der Selbstverwirklichung sieht.[41]

---

[37] Brown, *Goethe's Cyclical Narratives: Die Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten and Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975); A. G. Steer Jr., *Goethe's Science in the Structure of the Wanderjahre* (Athens: The University of Georgia Press, 1979).
[38] Erich Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*," HA VIII, 582.
[39] Manfred Karnick, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Kunst des Mittelbaren* (München: Wilhelm Fink, 1968), S. 8.
[40] Christian Hartmut Schädel, *Metamorphose und Erscheinungsformen des Menschseins in Wilhelm Meisters Wanderjahren* (Marburg: N. G. Elwert, 1969), S. 320; Robert Hering, *Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee* (Frankfurt/Main: G. Schulte-Bulmke, 1952); Grete Schaeder, *Gott und Welt: Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung* (Hameln: Fritz Seifert, 1947).
[41] Wilhelm Flitner, *Goethe im Spätwerk: Glaube, Weltsicht, Ethos* (Bremen: Carl Schünemann, 1957); Jürgen Rausch, "Lebensstufen in Goethes 'Wilhelm Meister,'" *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 20 (1942), 65-114; Wolfgang Staroste,

Der Symbolinterpretation wandten sich besonders Emrich, Gilg und David zu, wobei, wie Peschken zu Recht hervorhebt, dieses Verfahren, "das so ungewöhnlichen Aufschluss über *Faust II* brachte," nicht in der Lage ist, den Roman "vollständig in den Griff zu bekommen."[42] Den thematischen Leitgedanken der Entsagung in den *Wanderjahren* versucht Henkel auf philosophischem Wege von Spinoza her zu verstehen, während Peschken den Begriff aus der Dialektik von Erhebung und Entsagung erfasst und Schrimpf ihn als "religiöse Kategorie"[43] betrachtet. In einer jüngsten Studie hat jedoch Thomas Degering die negativen Aspekte des Entsagungsbegriffes herausgearbeitet und sie als Kritik an der kapitalistischen Vergesellschaftung gesehen.[44] Hannelore Schlaffer setzt in ihrem bedeutenden Buch die These Schlechtas fort, der schon in den *Lehrjahren* das Ende der Kunst in der rationalen Umgebung der Turmgesellschaft heraufziehen sieht.[45] Durch die Aufdeckung des versteckten mythologischen Hintergrundes kommt es zu einem Bewusstsein des Verlustes, so dass

---

[41] *Die Auslegung der Wirklichkeit in Goethes Spätdichtung*, Diss. Tübingen 1958.

[42] Bernd Peschken, *Entsagung in Wilhelm Meisters Wanderjahren* (Bonn: H. Bouvier, 1968), S. 8; Wilhelm Emrich, "Das Problem der Symbolinterpretation im Hinblick auf Goethes *Wanderjahre*," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 26 (1952), 331-52; André Gilg, *Wilhelm Meisters Wanderjahre und ihre Symbole* (Horgen-Zürich: Fritz Frei, 1954); Claude David, "Goethes *Wanderjahre* als symbolische Dichtung," *Sinn und Form*, 8 (1956), 113-28.

[43] Hans-Joachim Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956), S. 257; Arthur Henkel, *Entsagung: Eine Studie zu Goethes Altersroman* (Tübingen: Max Niemeyer, [2]1964).

[44] Thomas Degering, *Das Elend der Entsagung: Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Bonn: H. Bouvier, 1982).

[45] Karl Schlechta, *Goethes Wilhelm Meister* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1953).

in den mythischen Bildern "endlich doch die Poesie über die Prosa"[46] siege.

Für das Thema der Überlieferung ist vor allem Schrimpfs Buch *Das Weltbild des späten Goethe* von Wichtigkeit, in dem der Verfasser das Ethos im Spätwerk des Dichters zu erschliessen sucht. Schrimpf stützt sich bei seiner weltanschaulich-religiösen Analyse auf das ganze Alterswerk, stellt aber die *Wanderjahre* in den Mittelpunkt. Das führt zu Einseitigkeiten und verallgemeinernden Feststellungen in der Interpretation, zumal Schrimpf die Bewahrungstendenz zum wesentlichen Leitgedanken des Goetheschen Alterswerks erhebt. So betrachtet er die Josephs-Novelle als "eine symbolische Zusammenfassung dessen, was der Mensch ist," erkennt in dem alten Sammler einen "der zusammenhaltenden Schwerpunkte des Romans" und sieht in Makarie "noch einmal das Menschenbild der grossen abendländischen Tradition aufgerichtet und einem Zeitalter vorgehalten, von dem er wusste, dass es sich in einer umwälzenden religiösen Krise befinde."[47] Schrimpf legt somit die Betonung auf Gestalten, die in seiner Sicht das "alte Wahre"[48] sich aneignen und bewahren. Der Roman Goethes ist für ihn – in einer Analogie zur Haltung des alten Sammlers – "die Dichtung der Sicherung des Hauses vor den Flammen." Selbst das Wandern wird für Schrimpf "zum geschichtlichen Problem der Bewahrung des Menschen als

---

[46]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister. Das Ende der Kunst und die Wiederkehr des Mythos* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1980), S. 5.
[47]Schrimpf, S. 150, 273 und 324.
[48]Schrimpf, S. 150.

Menschen inmitten der religiösen und gesellschaftlichen Auflösung."[49] Dabei kommt es zu einer problematischen Gleichsetzung von Wandern und Auswandern und zur Befürwortung einer unsteten Lebensweise als Antwort auf die drohende industrielle Entwicklung:

> Dem Wandern als verhängnisvollem Gemeinschaftsschicksal will der Wanderbund durch Wandern als Unabhängigkeit von äusseren Bedingungen, durch organisierende Planung in die Zukunft und nach Amerika hinüber, durch ständiges Bereitsein zum Wechsel und zur Neubegründung entgegenwirken und zuvorkommen.[50]

Auch Fink setzt sich in einem Artikel mit der Tradition in den *Wanderjahren* auseinander, wobei er sich auf die frühen Novellen, Sankt Joseph den Zweiten, den Oheim und den Sammler konzentriert. Während in den frühen Novellen allgemein noch eine Diskrepanz zwischen dem "konservativ ausgerichteten gesellschaftlichen Hintergrund" einerseits und "dem notwendigen, mit dem Leben gegebenen Wechsel" andererseits entstehe, zeige das Verhalten der drei behandelten Gestalten eher einen Ausgleich zwischen "Traditionsverbundenheit und Gegenwartsbezogenheit."[51] Im Gegensatz zu Schrimpf betont Fink, dass Goethe nicht nur das Bewahren darstelle, sondern auch die Erneuerung. So finde bei Sankt Joseph dem Zweiten keine Wiederholung, sondern eine "Umdeutung der christlichen Tradition im Sinne einer neuen Zeit" statt. Sankt Joseph der Zweite werde "zum Zeugen der

---

[49] Schrimpf, S. 271 und 141.
[50] Schrimpf, S. 138.
[51] Gonthier-Louis Fink, "Die Auseinandersetzung mit der Tradition in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*," *Recherches germaniques*, 5 (1975), 101 und 140.

weiterwirkenden Tradition"; er verbinde "Vergangenheit und Gegenwart miteinander."[52] Selbst bei der etwas schillernden Gestalt des Oheims komme es zu einem Ausgleich zwischen der "alten europäischen Tradition" und dem "Grossgrundbesitzer der modernen Agronomie" und damit zu einem "Kompromiss zwischen Bewahren und Erneuern."[53] Auch der alte Sammler sei nicht nur auf das Bewahren ausgerichtet, sondern er verbinde die "Treue gegenüber der Vergangenheit" mit der "Verantwortung für die Gegenwart" und schliesse dabei auch "die Sorge um die Zukunft"[54] nicht aus.

Was die *Faust*-Deutung anbetrifft, so weist Wolfgang Schadewaldt noch im Jahre 1956 darauf hin, dass in der "Geschichte der Auslegungen von Goethes *Faust*" nach mehr als einem Jahrhundert "ein kaum anders als chaotisch zu bezeichnender Zustand" bestehe. Schadewaldt legt diese Tatsache dem "bisher vorwiegend herrschenden Bestreben" zur Last, "den Zweiten Faust von dieser oder jener Seite her bereits in seiner Gänze und Tiefe zu erfassen."[55] Dabei war die Interpretation der Faustgestalt wie keine andere den Einflüssen von nationalen Tendenzen unterworfen. Auf die frühe perfektibilistische Deutung folgte die imperfektibilistische, deren hauptsächlicher Vertreter Wilhelm Böhm mit seinem Buch

---

[52]Fink, S. 111 und 116.
[53]Fink, S. 132.
[54]Fink, S. 136.
[55]Wolfgang Schadewaldt, "Faust und Helena: Zu Goethes Auffassung vom Schönen und der Realität des Realen im Zweiten Teil des *Faust*," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 30 (1956), 1-40; Wiederabdr. *Goethe im XX. Jahrhundert: Spiegelungen und Deutungen*, Hrsg. Hans Mayer (Hamburg: Christian Wegner, 1967), S. 241.

Faust der Nichtfaustische wurde, in dem Faust als immer wieder rückfälliger Titan dargestellt wird.[56] Fritz Strich dagegen hielt in seiner Interpretation des Goetheschen Werkes an seiner Auffassung vom "Aufstieg" und der "Läuterung"[57] Fausts fest.

In der marxistischen *Faust*-Deutung steht immer wieder die Schluss-Szene von *Faust II* im Mittelpunkt. So hat schon Georg Lukács darauf hingewiesen, dass in dieser Szene die sozialistische Idee der Überwindung der herrschenden Klasse zugunsten des Proletariats verwirklicht sei.[58] Auch Metscher hat den Übergang der Herrschaft auf das Bürgertum und die Entwicklung einer klassenlosen Gesellschaft hervorgehoben, und Dietze hat in einem Aufsatz, in dem er das Neue des Goetheschen Werkes gerade in dem Zusammenfliessen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft würdigt, diesen Vorgang so zusammengefasst:

> Eigentlich also eine im Kunstwerk verkürzte, aber in allen entscheidenden Entwicklungsmomenten systematisch erfasste Entwicklungsgeschichte des Bürgertums und der Bourgeoisie. Am Ende dann, strahlend, bürgerliche Klassengrenzen visionär durchbrechend, die Aufhebung all dieser Widersprüche. Damit freilich auch, perspektivisch, die Aufhebung des Anspruchs dieser Klasse, zu einer Führung der Geschicke der Nation oder gar der Menschheit verantwortungsbereit und fähig zu sein.[59]

---

[56]Wilhelm Böhm, *Faust der Nichtfaustische* (Halle/Saale: Max Niemeyer, 1933). Böhm wiederholte die wesentlichen Thesen dieses Buches noch einmal in einem späteren: *Goethes Faust in neuer Deutung: Ein Kommentar für unsere Zeit* (Köln: E. A. Seemann, 1949).

[57]Fritz Strich, *Goethes Faust* (Bern: A. Francke, 1964), S. 18.

[58]Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit* (Bern: A. Francke, 1947).

[59]Walter Dietze, "Tradition, Gegenwart und Zukunft in Goethes *Faust*," *Deutschunterricht (Berlin)*, 24 (1971), 285;

Von Bedeutung für die *Faust*-Forschung war die Symbolinterpretation von Wilhelm Emrich, die zu der Erschliessung der Bildersprache führte.[60] Ihr war bereits die Untersuchung der sprachlichen Züge des Textes durch Kurt May vorausgegangen.[61] In der Folge hat vor allem Katharina Mommsen in ihrem Buch *Natur- und Fabelreich in Faust II* im Zusammenhang mit der Begegnung von Faust und Helena auf das Verhältnis des modernen Menschen zur Vergangenheit hingewiesen. Die Frage wird aufgeworfen, ob diese Vergangenheit bewahrt werden kann oder ob sie umgebildet und neu geschaffen werden muss.[62] Auch Heide Kalmbach spricht davon, dass es in der Klassischen Walpurgisnacht zu einer Konfrontation zwischen "Beharren auf dem Alten" und dem "Hervorbringen des Neuen"[63] komme. Es ist dies die Auseinandersetzung zwischen dem Prinzip des Vulkanismus und Neptunismus, die auf theoretischem Gebiet zwischen Thales und Anaxagoras stattfindet und die, in der Meinung Resenhöffts, Goethe nur wegen des grossen dahinter stehenden Gegensatzes von Revolution und Evolution interessiere.[64] Auch Harold Jantz verweist auf die Rolle,

---

[59] vgl. Thomas Metscher, "Faust und die Ökonomie: Ein literarhistorischer Essay," *Vom Faustus bis Karl Valentin. Der Bürger in Geschichte und Literatur* (Berlin: Argument-Verlag, 1976), S. 28-155.
[60] Wilhelm Emrich, *Die Symbolik von Faust II: Sinn und Vorformen* (Bonn: Athenäum, [2]1957).
[61] Kurt May, *Faust II. Teil: In der Sprachform gedeutet* (Berlin, 1936; Wiederabdr. München: Carl Hanser, 1962).
[62] Katharina Mommsen, *Natur- und Fabelreich in Faust II* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), S. 49-50.
[63] Heide Kalmbach, *Bildung und Dramenform in Goethes Faust* (Göppingen: Alfred Kümmerle, 1974), S. 125.
[64] Wilhelm Resenhöfft, *Goethes Faust: Gleichnis schöpferischer Sinnerfassung* (Bern: Herbert Lang, 1975), S. 179.

die die Überlieferung besonders im dritten Akt spielt.[65] Dorothea Lohmeyer verfolgt in ihrem Buch den Weg Fausts durch eine Gesamtheit von Weltphänomenen und verweist auf die Stellungnahme der modernen Wissenschaft zur Tradition, die besonders in Famulus, Baccalaureus und Wagner verkörpert sei. So ist nach ihrer Meinung Famulus durch "gläubiges Anerkennen und frommes Überliefern gekennzeichnet," während Baccalaureus dem "bewahrenden Geist" des Famulus "den revolutionären" entgegenstelle, indem er sich gegen "die verwaltete Wahrheit," gegen "den Wert überlieferten Wissens" und gegen "die Überlegenheit von Alter und Erfahrung"[66] ausspreche. Wagner dagegen sei ein "bewusster wissenschaftlicher Geist, der überliefertes Wissen kritisch überprüft und spekulatives Entwerfen an der Erfahrung erprobt" und somit die "Qualitäten von Famulus und Baccalaureus mit denen des Mephisto"[67] verbinde.

In neuester Zeit unternahm Heinz Schlaffer den Versuch, Emrichs Symbolinterpretation zurückzunehmen und ihr eine Deutung des *Faust II* als Allegorie des 19. Jahrhunderts gegenüberzustellen. Danach habe sich Goethes Allegorie "die neue Aufgabe gestellt, statt der ewigen metaphysischen Mächte über dem menschlichen Leben . . . die geschichtlich begrenzte Grundkonstellation des modernen Lebens ins Bild zu fassen."[68] Nach Schlaffer kommt es nicht zu einer

---

[65]Harold Jantz, *The Form of Faust* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), S. 99.

[66]Dorothea Lohmeyer, *Faust und die Welt* (München: C. H. Beck, 1975), S. 157-58.

[67]Lohmeyer, S. 174.

[68]Heinz Schlaffer, *Faust Zweiter Teil: Die Allegorie des 19.*

Wiederbelebung der Antike; sie werde lediglich "im Laboratorium der Moderne hergestellt," und so sei der dritte Akt "eine fortgesetzte Mummenschanz." In Fausts Streben nach der antiken Schönheit sieht Schlaffer nur eine Parallele zur "Antikenjagd," die mit Lord Elgin im Jahre 1800 ihren Höhepunkt fand, wobei sich "im kulturellen Imperialismus des 3. Akts" bereits "der politische des 4. und der ökonomische des 5. Akts"[69] ankündige.

Rudolf Eppelsheimer hat in seinem jüngsten Buch die Frage nach der Geisterwelt und dem Übersinnlichen in den *Faust*-Dichtungen wieder aufgegriffen und hat den "Strukturzug des *doppelten Horizonts*"[70] in *Faust I* und *Faust II* herausgearbeitet.

Das Ziel dieser Untersuchung soll sein, zu einem umfassenden und ausgewogenen Bild von Goethes Auffassung der Überlieferung in seinem Spätwerk zu kommen. Dabei soll weniger der unmittelbare oder mittelbare Einfluss von literarischen und kulturellen Strömungen auf den Dichter erforscht und analysiert werden, sondern die Art und Weise, wie Goethe zum Vergangenen und Überlieferten Stellung nahm und sie geistig wie auch dichterisch erfasste und bewältigte. Goethes Haltung zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft soll also im Mittelpunkt stehen sowie die Spannung, in die er diese Bereiche bringt. Das bedeutet, dass das Verhältnis

---

[68] *Jahrhunderts* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981), S. 5.
[69] Heinz Schlaffer, S. 109, 113 und 121.
[70] Rudolf Eppelsheimer, *Goethes Faust: Das Drama im Doppelreich* (Stuttgart: Freies Geistesleben, 1982), S. 31.

von Überlieferung und Originalität, Autorität und eigener Erfahrung sowie Bewahren und Erneuern in Goethes Stellungnahmen als Mensch, als Dichter, als Kritiker und als Wissenschaftler untersucht werden soll. Die Analyse konzentriert sich dabei auf den individuellen, gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen, künstlerischen, pädagogischen, religiösen und wissenschaftlichen Bereich.

B. Begriff der Überlieferung

Es ist erstaunlich, welch geringe Beachtung das Problem der Überlieferung oder Tradition in der philosophischen Auseinandersetzung gefunden hat. In den meisten deutschen philosophischen Wörterbüchern wird nicht einmal der Begriff "Überlieferung" oder "Tradition" aufgeführt.[1] Eine lobenswerte Ausnahme macht allerdings das von Walter Brugger herausgegebene *Philosophische Wörterbuch*, wo das Stichwort "Tradition" von Josef Schmidt erklärt wird:

> **Tradition** (vom lat traditio: Übergabe) oder *Überlieferung* (Ü) ist all das, was an Sitte, Brauchtum, religiösen Überzeugungen, moralischen Wertvorstellungen u kulturellen Gewohnheiten von einer Generation an die andere weitergegeben wird. Zugleich bezeichnet T den Vorgang des Tradierens selbst u die Annahme des Tradierten. Da die Annahme der T ihre eigenen geschichtlichen Bedingungen hat (↑ Geschichtlichkeit), muss der Ü-inhalt jeweils neu realisiert werden (T enthält auch die Bedeutung von Preisgabe!). So verstanden, ist T ein lebendiger Prozess, der die geschichtliche Kontinuität u den innern Zusammenhang einer Kultur gewährleistet.[2]

---

[1]Die meisten der folgenden Werke führen zwar das Stichwort "Traditionalismus" auf, aber nicht "Tradition" oder "Überlieferung": Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1904); Johannes Hoffmeister, Hrsg., *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (Hamburg: Felix Meiner, [2]1955); Georg Klaus und Manfred Buhr, Hrsg., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, [8]1974); Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Hrsg., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München: Kösel, 1973-74). Besser wird der Begriff in soziologischen Wörterbüchern behandelt: Wilhelm Bernsdorf, Hrsg., *Wörterbuch der Soziologie* (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1969), S. 1182-84; am ausführlichsten aber wird der Begriff "Tradition" im 18. Band der *Brockhaus Enzyklopädie* behandelt, wo auch weitere Literaturhinweise enthalten sind (S. 794-96).

[2]Walter Brugger, Hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, 15. Aufl. (Freiburg: Herder, 1978), S. 409.

Die Tradition umfasst eine Vielfalt von Bedeutungsgraden, die von beiläufigen Gewohnheiten bis zu kulturellen Grundwerten und den religiösen Wahrheiten einer göttlichen Offenbarung reichen. Dabei können die Begriffe "Überlieferung" und "Tradition" durchaus als Synonym betrachtet werden.[3] Bei der Tradition handelt es sich um das Empfangen von Überliefertem von einer älteren Generation und dessen Weitergabe an eine jüngere. Tradition wird also von Geschlecht zu Geschlecht übermittelt und bildet dadurch den Zusammenhang der Generationen. Sie stellt ein Grundphänomen der menschlichen Existenz dar.

Nach Alexander Rüstow ist es gerade die "Fähigkeit der Weitergabe und Übernahme," die den Menschen vom Tier unterscheidet:

> Was also den Tieren im Gegensatz zum Menschen in Wahrheit fehlt, das ist, genau genommen, nicht Geist, sondern Tradition – Tradition als die Möglichkeit, Geisterzeugtes zu verbreiten, weiterzugeben, zu vererben, und so von Generation zu Generation bewahrend zu vermehren und zu bereichern.[4]

Dem Tier ist es nicht möglich, irgendwelche Erfindungen oder

---

[3]In Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig: S. Hirzel, 1935), 11. Bd., I. Abt., S. 1022-23 heisst es zu "Tradition": "überlieferung, übertragung; seit dem 16. jh. im deutschen nachzuweisen. . . . der mannigfach verbeitete jüngere gebrauch von tradition beginnt etwa in der mitte des 18. jh.s; sicherlich an frz. *tradition* angelehnt (vgl. das etwas später aufkommende traditionell) oder daraus neu entlehnt." Und zu "Überlieferung" im 11. Bd., II. Abt., S. 398: "in übertragenem sinne: mittheilung, vererbung von nachrichten, kenntnissen, sitten und bräuchen, dann weiter auch die mitgetheilte nachricht, die kenntnisse, der überlieferte brauch selbst. meist beschränkt auf mittheilung von geschlecht zu geschlecht; im gebrauche mit dem für überlieferung vorbildlichen worte 'tradition' wechselnd."

[4]Alexander Rüstow, "Kulturtradition und Kulturkritik," *Studium Generale*, 4 (1951), 308.

individuell angeeignete Errungenschaften an seine Nachkommenschaft zu übermitteln. Zwar fehlt ihm nicht die "produktive Fähigkeit der Neuschöpfung," aber es hat nicht die "reproduktive Fähigkeit,"[5] seine Entdeckung an die nächste Generation zu vererben und weiterzugeben. Das kann nur der Mensch, indem er das Überlieferte mit Hilfe der Sprache und der Schrift an die nächste Generation übermittelt. Daher ist auch die menschliche Kultur "nichts Individuelles, sondern etwas im höchsten Grade Soziales."[6] Sie beruht auf dem, was von einer unübersehbaren Reihe aufeinanderfolgender Generationen weitergegeben worden ist. Kein Mensch fängt also bei der Geburt von vorne an; denn dem Kind wird die Weltdeutung von der älteren Generation als Basis mitgegeben. Die Tradition ist demnach das Element, das die einzelnen Generationen miteinander verbindet.

Der Mensch ist ein der Erinnerung fähiges Wesen. Die Erinnerung aber steht in enger Beziehung zur Überlieferung. Beiden ist nämlich gemeinsam, "dass etwas einmal Geschehenes, Erfahrenes, Gesagtes im Bewusstsein anwesend gehalten, 'vergegenwärtigt' wird."[7] Aus diesem Grunde hat man die Tradition sogar "das Gedächtnis der Gesellschaft"[8] genannt. Das bedeutet, dass ohne Überlieferung überhaupt keine menschliche Kultur möglich ist; denn diese beruht auf der Weitergabe der Kulturinhalte und kulturellen Werte durch die

---

[5]Rüstow, S. 308.
[6]Rüstow, S. 308.
[7]Josef Pieper, *Überlieferung: Begriff und Anspruch* (München: Kösel, 1970), S. 41.
[8]Zitiert nach Pieper, *Überlieferung*, S. 41.

einander folgenden Generationen. Erst durch die Übermittlung dieser Werte wird ein reibungsloses Zusammenleben der Menschen ermöglicht.[9] Die Gesellschaft ist also auf traditionelle Grundwerte angewiesen, und nur durch die Anknüpfung am Überkommenen ist eine Weiterentwicklung möglich.

Der Zusammenhang der Generationen vollzieht sich in der Zeit, und aus diesem Grunde ist die Überlieferung auch ein Teilprozess der Geschichte. Nach Gerhard Krüger ist "alles *historische Bemühen* um die geschichtliche Vergangenheit" stets auch "ein Bemühen um die Tradition, und alle grundsätzliche Besinnung darüber, *alle Philosophie der Geschichte, ist immer auch Philosophie der Tradition.*"[10]

Die Menschen stehen ständig in der Überlieferung und sind ihr derart verhaftet, "dass von uns kaum noch etwas übrig bleibt, wenn man das uns Tradierte abzieht."[11] Selbst in der Negation setzt sich der Mensch noch mit der Überlieferung auseinander. Die Übermittlung setzt gleich bei der Geburt ein, so dass die Eltern die ersten Träger der Tradition sind. Die Familie ist also der Prototyp der Übermittlung von der älteren auf die jüngere Generation. Dabei beruht die Weitergabe des Überlieferten auf Autorität, während seine Annahme mit Vertrauen, Achtung und Ehrfurcht vor der Autorität verbunden ist.[12] Allerdings bleiben die Eltern

---

[9]Rüstow, S. 308.
[10]Gerhard Krüger, *Geschichte und Tradition*, Schriftenreihe Lebendige Wissenschaft, Heft 12 (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1948), S. 13.
[11]Hans J. Wolff in "Diskussion," *Über den Begriff der Tradition* von Josef Pieper (Köln: Westdeutscher Verlag, 1958), S. 41.
[12]Rüstow, S. 309.

nicht die einzigen Vertreter der Tradition, sondern der Mensch muss sich im Laufe seines Lebens immer wieder erneut mit ihr auseinandersetzen. Dabei ist seine Reaktion nicht immer die gleiche. Müller-Schwefe unterscheidet – analog zu Goethe – drei Grundhaltungen des Menschen zur Tradition. Die erste Stufe ist dadurch gekennzeichnet, dass das Kind bereit sei, die "Tradition fromm anzunehmen"[13] und die Autorität der Eltern unkritisch zu akzeptieren. Wie wichtig diese Grundlage eines überlieferten Weltverhältnisses sei und welche Gefährdung es bedeute, wenn sie fehle, zeige das Beispiel Kaspar Hausers. Auf der zweiten Stufe erfahre der junge Mensch "sich in der Tradition als ein geschichtliches Wesen" und erlebe "die überkommene Welt als Aufforderung, sich mit ihr auseinanderzusetzen."[14] Das bedeute, dass es zum Konflikt mit den Eltern und damit mit der Überlieferung komme. Dieser Widerstand sei ein normaler Vorgang. Auf der dritten Stufe schliesslich stehe der Mensch "auf dem Boden der Tradition" und erfahre sie "als eine Aufforderung, zu sich selbst zu kommen." An den erwachsenen Menschen ergehe vor allem der Ruf einer "verantwortlichen Handhabung der Tradition."[15]

Die Grundlage aller Überlieferung ist, dass das Tradierte weiterhin als gültig und wirksam betrachtet und akzeptiert wird. Die konkreten Übermittler und Träger der Überlieferung können die Eltern, Vorgesetzte, Lehrer und die

---

[13]Hans Rudolf Müller-Schwefe, *Tradition in der Zeit* (Hamburg: Furche, 1957), S. 9.
[14]Müller-Schwefe, S. 10.
[15]Müller-Schwefe, S. 11 und 13.

Vertreter früherer Generationen sein. Beim Überlieferungsvorgang besteht kein Verhältnis gegenseitigen Einwirkens, sondern der Überliefernde und der Empfangende stehen auf verschiedener Stufe.[16] Pieper schaltet dabei den Akt des Lehrens und Lernens aus der Überlieferung aus, da der Lehrende "das von ihm selbst Erarbeitete, die eigenen Funde und Ergebnisse mitteilt" und der Lernende das Überkommene "in kritischer Selbständigkeit" nachvollziehe und "durch eigene Erfahrung und Denkarbeit"[17] korrigiere und bereichere. Ein echter Überlieferungsprozess besteht aber für Pieper gerade darin, dass das Überlieferte "*nicht* wächst" und "dem uranfänglich Empfangenen nichts hinzugefügt werde."[18] Litt dagegen ist in diesem Punkt ganz anderer Meinung und stellt fest: "Das Überlieferte will und soll nicht bloss übernommen, auch nicht bloss unverändert reproduziert werden, sondern unbeschadet der Kontinuität in neuer Gestalt auferstehen."[19] Auch Gadamer schliesst sich dieser Auffassung Litts an, wenn er der Tradition einen "Moment der Freiheit" zuspricht und sagt: "Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege."[20] Die Annahme des Überlieferten ist also ein dynamischer Vorgang, bei dem

---

[16]Pieper, *Überlieferung*, S. 24.
[17]Pieper, *Überlieferung*, S. 29 und 38.
[18]Pieper, *Überlieferung*, S. 39.
[19]Theodor Litt, "Hegels Begriff des 'Geistes' und das Problem der Tradition," *Studium Generale*, 4 (1951), 316.
[20]Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], [2]1965), S. 256-66.

es immer wieder zum Kampf mit der Tradition kommen soll. Das Überlieferte soll nicht einfach akzeptiert werden, sondern es muss denkend durchdrungen und in das Gedankengut des Menschen übernommen werden, damit es neu daraus erstehen kann. Das bedeutet, dass es zu einer ständigen Konfrontation des Überkommenen mit dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen kommen muss.

Die strenge Ausklammerung von Lehren und Lernen sowie die Ablehnung jeder Akkumulation und Anreicherung der Überlieferung durch Pieper liegt in der Tatsache begründet, dass er von einer Wahrheits- und Weisheitsüberlieferung ausgeht.[21] Er teilt die Überlieferungen in "weltliche" und "heilige" Überlieferungen ein.[22] Während die heilige Überlieferung "aus göttlicher Quelle stammt," also sich auf Religionen bezieht, umfasst die weltliche Überlieferung Sitten, Bräuche, Verhaltensnormen, Wertvorstellungen und Institutionen, wobei die "Verbindlichkeit" und "Verpflichtungskraft"[23] der heiligen Überlieferung von keiner anderen erreicht werde. Sie gehe auf eine göttliche Offenbarung zurück und stelle daher "etwas Endgültiges"[24] dar, das durch das menschliche Denken nicht erreicht werden könne. Aus diesem Grunde steht die Überlieferung für Pieper in enger Beziehung zur Bewahrung.[25] In der Wissenschaft unterscheidet er grundsätzlich zwei Gattungen: die eine, die "auf

---

[21]Siehe Pieper, *Überlieferung*, S. 55-56; dagegen Rüstow, S. 308.

[22]Pieper, *Überlieferung*, S. 66.

[23]Pieper, *Überlieferung*, S. 62-63 und 69.

[24]Pieper, *Überlieferung*, S. 56.

[25]Pieper, *Überlieferung*, S. 40.

Erfahrung und Vernunftsargument" beruhe und daher "nichts mit Überlieferung zu schaffen" habe, und die andere, die sich "auf Überlieferung und Autorität" stütze und daher "geradezu definiert werden könnte als die Wissenschaft von der Überlieferung."[26] Als Vertreter der ersten Gattung bezeichnet Pieper die Physik, während er der zweiten die Theologie zuordnet. Piepers Überlieferungsbegriff ist zu eng gefasst; denn es kann nicht nur von einer Weisheitsüberlieferung ausgegangen werden. Selbst die beständigste Tradition unterliegt einer fortwährenden Modifikation, Änderung und Neudeutung.

Die Haltung des Menschen zur Überlieferung ist unterschiedlich. In ihrer einseitigen Ausformung kann grundsätzlich von einer konservativen und einer revolutionären Haltung ausgegangen werden. Pieper spricht von einem Konservatismus, der sich "gegen jede Neuerung sträubt" und einem "Nullpunkt-Radikalismus, der mit der *tabula rasa* ganz von vorn beginnen zu können wähnt."[27] Müller-Schwefe aber fügt diesen zwei Möglichkeiten noch eine dritte hinzu und spricht von Restauration, Revolution und Autonomie.[28] Danach nehme der restaurative Mensch "ein Stück Vergangenheit" und "verabsolutiert" es, der revolutionäre versuche, "das Vergangene von sich abzustossen und grundsätzlich neues Land, neue Welt zu gewinnen" und der autonome schliesslich "ist aus der Zeit bereits ausgestiegen."[29] Die Hinwendung zum

[26]Pieper, *Überlieferung*, S. 17 und 97-98.
[27]Pieper, *Überlieferung*, S. 93 und 95.
[28]Müller-Schwefe, S. 16.
[29]Müller-Schwefe, S. 18 und 20.

Vergangenen allein ist noch nicht restaurativ. Denn die Anknüpfung am Vergangenen und Überkommenen ist notwendig für die Entwicklung und kann als Regulator des Wandels dienen. Nicht die Orientierung an der Vergangenheit ist falsch, sondern ein starres Festhalten an ihr. Das gilt auch für die entgegengesetzte revolutionäre Haltung, die sich gegen alle Tradition auflehnt und sich ganz von der Vergangenheit abstossen will. Jeder "Aufstand gegen die Vergangenheit" werde jedoch spätestens in der nächsten Generation "selbst ein Stück Vergangenheit."[30] Eine Tradition lässt sich niemals vollkommen neu schaffen, auch wenn sie ausdrücklich mit dem Vergangenen bricht; denn allein die Negation setzt eine Auseinandersetzung mit dem Überlieferten voraus.

Der autonome Mensch aber löse sich aus allen Bindungen, "indem er eine künstliche Welt aufbaut, in der das Ich der Schöpfer ist und die ganze Welt nur Material: die Natur und die Geschichte." Er ist also ein Mensch "ohne Tradition, ohne Vergangenheit und Zukunft."[31] Nach Müller-Schwefe ist diese Haltung gerade in unserer Zeit am akutesten. Sie findet sich vor allem in der modernen Wissenschaft, wo der Mensch "alles, was ist, nur als Material behandelt, das er verplanen kann." Er entkeimt

> das Leben von allen störenden Elementen, von Schmerz und Sorge, von Rhythmus und von allem, was sich der Verfügbarkeit und Berechenbarkeit entzieht. Er tötet damit, dass er alles dem Naturgesetz unterwirft, alle Unvollkommenheit, aber auch alle Keime der Ewigkeit in der Zeit. Damit kommen für den Menschen, der alles in Gesetzlichkeit verwandelt, Vergangenheit

---

[30] Müller-Schwefe, S. 19.
[31] Müller-Schwefe, S. 21-22.

> und Zukunft und damit die Tradition, nicht mehr wirklich in Sicht.[32]

Aus diesem Grunde hat man davon gesprochen, dass die moderne Wissenschaft den "Traditionsbruch" voraussetze und "grundsätzlich traditionslos"[33] sei. Eine extreme Form einer solchen Traditions- und Bindungslosigkeit, die auf der Grundlage einer nahezu perfekten Kenntnis der Wissenschaft und Technik ein Leben ohne Schmerz, Sorge, Bedrohung, Schicksal und Gefühle ermöglicht, hat Aldous Huxley in seinem utopischen Roman *Brave New World* (1932) dargestellt.

Wie Gerhard Krüger betont, leben wir in einer Zeit, in der sich nicht nur die Entscheidungen in den Zentren der Macht unmittelbar auf alle auswirken, sondern auch die Ereignisse in den entlegensten Teilen der Welt.[34] Der Mensch werde von jedem Wandel in der Wissenschaft, in der Technik, in der Wirtschaft und in der Politik direkt ergriffen und könne sich von den Folgen nicht ausschliessen. Selbst wissenschaftliche Entdeckungen, die nur wenige Experten verstehen, zwängen den einzelnen Menschen zur Beteiligung. Der ständige und rasche Fortschritt bringe nicht nur eine Umstrukturierung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens mit sich, sondern verlange auch eine Änderung im Denken, Empfinden und Auffassen des Menschen. Durch den Wechsel aber sei die Kontinuität im Leben des einzelnen Menschen wie auch der Zusammenhang mit der Vergangenheit bedroht. Ein

---

[32] Müller-Schwefe, S. 40-41.
[33] Joachim Ritter in "Diskussion," *Über den Begriff der Tradition* von Josef Pieper, S. 45 und 47.
[34] Krüger, S. 8-9.

wachsender Widerstand gegen die Tradition aber könnte, wie Kolakowski hervorhebt, zu ihrer "totalen Verneinung" führen und das würde das "Ende der humanen Welt"[35] bedeuten. Die Tradition sei das einzige Mittel, das es uns ermögliche, kulturelle Werte zu bewahren und zu überliefern. Breche der Mensch aber mit der Überlieferung, so bedeute das, dass er auch mit der Kultur breche.[36]

In der Auffassung Litts sieht der moderne Mensch in der Überlieferung zu oft nur eine Last, gegen die er sich zu wehren habe, "um wahrhaft er selbst werden zu können." Doch nur, wenn der Mensch den Kampf mit der Überlieferung aufnehme, sei es ihm möglich, "sein eigenes Leben zu leben" und "sein eigenes Werk zu schaffen"; denn "niemals ist die Tradition lediglich die hemmende Gegenmacht, immer ist sie Widerstand und Forderung zugleich." Und gerade darin zeige sich die Grösse einer Person, "dass sie ein Maximum von Überlieferung in sich einzuarbeiten und dabei doch ganz sie selbst zu sein vermag."[37]

---

[35]Leszek Kolakowski, "Vom Sinn der Tradition," *Merkur*, 23 (1969), 1092; vgl. auch Theodor W. Adorno, "Über Tradition," *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen, Ohne Leitbild*, Hrsg. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), I, 315.
[36]Kolakowski, S. 1087.
[37]Litt, S. 320.

II. Goethe und die Überlieferung

A. Individuum

Goethes Altersepoche

Der Tod Schillers im Jahre 1805 bedeutete einen tiefen Einschnitt und eine Wende im Leben Goethes. Eine Epoche war zu Ende gegangen; denn durch Schiller verlor Goethe einen geistig ebenbürtigen Freund, mit dem er zehn Jahre lang eng verbunden gewesen war. Bereits 1803 war Herder, der Freund und Mentor seiner Jugendjahre, gestorben. Zwar bildete sich in den kommenden Jahren ein Kreis um Goethe, zu dem Riemer, der Kanzler von Müller, Meyer, Soret, Reinhard, später Eckermann und vor allem der in Berlin lebende Zelter gehörten, aber Goethe ist für sie eher der geachtete und verehrte Meister als der gleichrangige Partner. Zu der inneren Krise dieser Jahre kamen noch die äusseren Wirren hinzu, die durch den Einmarsch der französischen Truppen unter Napoleon und die Schlacht bei Jena und Auerstädt im Jahre 1806 auch Weimar in Mitleidenschaft zogen. Dann folgten Goethes Begegnungen mit dem grossen Eroberer und schliesslich die Freiheitskriege, die im Jahre 1813 begannen. Alle diese Ereignisse blieben nicht ohne Einfluss auf den Dichter.

Eine Antwort Goethes auf die Geschehnisse war, dass er sich lebhafter mit dem "Andenken der Vergangenheit"

beschäftigte; er sah sich verpflichtet, "das was für ewig verschwunden scheint, in der Erinnerung aufzubewahren."[1] Im Verlauf der nächsten Jahre wächst jedoch die Isolation und Vereinsamung,[2] bis sie schliesslich im hohen Alter in der Feststellung gipfelt: "Ich kann eigentlich mit niemand mehr über die mir wichtigsten Angelegenheiten sprechen, denn niemand kennt und versteht meine Prämissen."[3] Oder wenn er klagt: "Der Alte verliert eins der grössten Menschenrechte: er wird nicht mehr von seinesgleichen beurteilt."[4] So werden seine naturwissenschaftlichen Arbeiten für "einen grillenhaften Irrtum"[5] gehalten, und es wird für besser empfunden, wenn er seinem Talent die alte Richtung liesse. In der Folge zieht sich Goethe daher von einer Öffentlichkeit zurück, für die die Erkenntnis des Wahren immer mehr verflacht und fragwürdig geworden ist. Wer den "Welt- und Wissensgang" kennt, gesteht Goethe,

> weiss wie und warum eine tiefe Wahrheit so schwer zu entwickeln und zu verbreiten ist; daher mag ihm wohl zu verzeihen sein, wenn er sich nicht abermals in einen solchen Wust von Widerwärtigkeiten hinein zu wagen Lust fühlt.[6]

---

[1]Brief an Philipp Hackert, 4. April 1806 in: *Goethes Briefe*, Hamburger Ausgabe, III, 20.
[2]Vgl. Brief an Eichstädt vom 31. Oktober 1807, in dem Goethe von Resignation spricht (WA IV, 19, S. 442-43). Brief an Karl Ludwig von Woltmann vom 5. Februar 1813 (XIX, 691); *Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 373.
[3]Gespr. mit F. von Müller, 5. April 1830 (XXIII, 685).
[4]*MuR* Nr. 371, IX, 538; vgl. auch *Zahme Xenien I*, AGA I, S. 605:

> Ein alter Mann ist stets ein König Lear! —
> Was Hand in Hand mitwirkte, stritt,
> Ist längst vorbeigegangen;
> Was mit und an dir liebte, litt,
> Hat sich woanders angehangen.

[5]*Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 373.
[6]"Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere," XVII,

Ganz ähnliche Gedanken wird auch Montan in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* aussprechen.[7]

Zwar versucht Goethe vor allem durch Sulpiz Boisserée mit der führenden jüngeren Generation in Verbindung zu bleiben, aber er fühlt doch, dass er von einem anderen Zeitalter geprägt ist. Aus seiner Isolation heraus empfiehlt er sich Boisserée als "den Einsiedler, der, von seiner Klause aus, das Meer doch immer tosen hört,"[8] und im Jahre 1830 nennt er sich in einem Brief an Zelter "einsam, wie Merlin."[9] Während die Jugend noch "an die Möglichkeit einer Ausgleichung und Vereinbarung" glaubt, sucht das Alter das "Ungleichartige und Unzusagende"[10] von sich fernzuhalten oder gar ganz zu verschweigen: "Auch sollen wir höhere Maximen nur aussprechen, insofern sie der Welt zugute kommen. Andere sollen wir bei uns behalten." Denn die Aufgabe des Menschen liegt für Goethe nicht darin, "die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten."[11] Als Schlüssel zu den Zügen seines Wesens bezeichnet Goethe sein Bedürfnis, eher "in das innerste Wesen des Menschen und der Dinge einzudringen" als "sprechend, überliefernd, lehrend oder handelnd sich zu äussern."[12] Allerdings gibt es auch

---

[6] 327.
[7] *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 285.
[8] Brief an S. Boisserée, 16. Juli 1820 (WA IV, 33, S. 119).
[9] Brief an Karl Friedrich Zelter, 14. Dezember 1830 (XXI, 953).
[10] Gespr. mit F. von Müller, 25. Dezember 1822 (XXIII, 243-44).
[11] Gespr. mit Eckermann, 15. Oktober 1825 (XXIV, 164).
[12] Brief an Friederike Caroline Sophie Prinzessin von Solms-Braunfels, 3. Januar 1812 (WA IV, 22, S. 233).

Äusserungen Goethes, die eine entgegengesetzte Haltung zeigen und durchaus nach Mitteilung und Wirkung streben. So schreibt er 1818 an Carus, als er sich wieder einmal "mit der Gegenwart in Einstimmung" fühlt: "Das Alter kann kein grösseres Glück empfinden als dass es sich in die Jugend hineingewachsen fühlt und mit ihr nun fortwächst."[13]

Der Zeitraum nach 1805 bis zu Goethes Tod im Jahre 1832 ist zu Recht als "Epoche der Vollendung"[14] bezeichnet worden. In ihr entsteht und wird das Alterswerk vollendet, das, wie Flitner es ausdrückt, "eine Gesamtaussage über Gott, Mensch und Welt"[15] enthält. Es ist gleichzeitig eine Epoche der Rückschau, in der Goethe alles immer mehr historisch wird: "ob etwas in der vergangenen Zeit, in fernen Reichen oder mir ganz nah räumlich im Augenblicke vorgeht, ist ganz eins, ja ich erscheine mir selbst immer mehr und mehr geschichtlich."[16] Als nach dem Tode des Grossherzogs Carl August auch die Grossherzogin Louise stirbt, bekennt Goethe als einsam Überlebender sogar, dass er sich "mythisch"[17] vorkomme. Seine "Beschäftigung" versteht er gleichsam nur noch "testamentarisch."[18] Er besorgt die Gesamtausgabe

---

[13]Brief an Carl Gustav Carus, 23. März 1818 (XXI, 280). Carl Gustav Carus (1789-1869), Professor an der Chirurgisch-Medizinischen Akademie in Dresden.

[14]Otto Harnack, *Goethe in der Epoche seiner Vollendung* (Darmstadt: o.V., [3]1904), S. 36.

[15]Wilhelm Flitner, *Goethe im Spätwerk* (Bremen: Carl Schünemann, 1957), S. 18.

[16]Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. Dezember 1831 (XXI, 1024); siehe auch Brief an Justus Friedrich Karl Hecker, 7. Oktober 1829 (XXI, 867); vgl. *MuR* Nr. 652, IX, 585.

[17]Gespr. mit Jenny von Pappenheim, (14. Februar) 1830 (XXIII, 664).

[18]Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. März 1829 (XXI, 839); siehe auch Brief an Karl Friedrich Zelter, 1. November 1829

seiner Werke, die von 1806 bis 1810 bei Cotta erscheint und die wie die "Ordnung eines Vermächtnisses"[19] anmutet. Es entstehen die autobiographischen Werke, und zwar zunächst die ersten drei Teile von *Dichtung und Wahrheit* (1809-1813), die *Italienische Reise* (1813-1816), die *Kampagne in Frankreich 1792* sowie die *Belagerung von Mainz* (1820-1822), die *Annalen* (1817-1825) und schliesslich wird der vierte Teil von *Dichtung und Wahrheit* (1831) abgeschlossen. Daneben verfasst Goethe seine verschiedenen Schriften zur bildenden Kunst und Literatur und schliesst die wichtigsten naturwissenschaftlichen Arbeiten ab. Ganz zu Recht bezeichnet Wachsmuth diese Arbeiten Goethes als "einen Prozess der eigenen Historisierung."[20]

Aber nicht allein in seinem dichterischen und wissenschaftlichen Werk sucht Goethe "zu erhalten, zu ordnen und zu begründen, im Gegensatz mit dem Lauf der Welt,"[21] sondern er legt auch umfangreiche Sammlungen an, die eigenhändige Briefe und Unterschriften von bedeutenden Menschen, Medaillen von Päpsten, Herrschern und Helden sowie Abdrucke alter Handschriften umfassen. Er betrachtet diese Sammlungen gleichsam als eine Brücke zur Vergangenheit; denn durch derartige Dokumente wird der Mensch nicht nur "in ein vergangenes Leben als in ein gegenwärtiges versetzt," sondern auch dazu verleitet, "das gegenwärtige als ein vergangenes

---

[18] (WA IV, 46, S. 129).
[19] Flitner, *Goethe im Spätwerk*, S. 17.
[20] Andreas B. Wachsmuth, *Goethe und das Alter* (Hannover: T. Schäfer, 1957), S. 25.
[21] Brief an Karl von Knebel, 24. November 1813 (XIX, 716).

anzusehn."[22] Einmal glaubt Goethe sogar, aus seiner Autographensammlung Erkenntnisse "über die Handschriften der Nationen, der Zeiten so wie der Individuen, welche solche modificiren,"[23] entwickeln zu können, aber im Grunde geht es ihm weniger um ein spezifisch historisches Interesse als um den Versuch, vergangenes Leben zu bewahren und dem Gewesenen Dauer zu verleihen.[24] Diese Haltung Goethes ist eine Reaktion auf die Zeit; denn, wie er selbst gesteht, hat auch er bisher die "Art oder Unart gehabt alles Vergangne eher zu vertilgen als zu bewahren." Nun aber soll "die Zeit des Bewahrens, wenn auch zu spät, eintreten."[25] Dabei sollen diese Bemühungen vor allem der nächsten Generation zugute kommen: er denkt dabei an die Enkel.[26] Auch noch fast zwanzig Jahre später, gegen Ende seines Lebens, sagt Goethe zu Soret, als er sich mit dem englischen Rechtsgelehrten Bentham vergleicht: "Moi je voudrais tout conserver."[27] Das bedeutet jedoch nicht, dass Goethes Altersepoche lediglich auf Bewahrung ausgerichtet ist. Im Gegenteil, Goethe suchte

---

[22]Brief an Karl von Knebel, 17. März 1817 (XXI, 221). In Briefen bat Goethe des öfteren um Mithilfe bei seiner Autographensammlung, so z. B. in einem Brief an Friedrich Maximilian Klinger vom 8. Dezember 1811 (XIX, 646-47).
[23]Brief an K. F. von Reinhard, 13. Februar 1812 (WA IV, 22, S. 270).
[24]Wilhelm Emrich, *Die Symbolik von Faust II* (Bonn: Athenäum, ²1957), S. 113. Vgl. auch Gespr. mit Eckermann am 1. Februar 1827: "denn es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation überlieferte, und es wäre doch gut, wenn das Positive zugleich das Rechte und Wahre wäre" (XXIV, 238).
[25]Brief an Friedrich Maximilian Klinger, 8. Dezember 1811 (XIX, 647).
[26]Vgl. *Zahme Xenien I*, AGA I, 603.
[27]Gespr. mit Soret, 19. März, 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 590). Frédéric-Jacob Soret (1795-1865), Erzieher des Erbprinzen Karl Alexander.

einen Ausgleich zu finden zwischen den einander entgegengesetzten Positionen der Bewahrung und der Erneuerung.

Immer wieder ist auf Goethes Vielseitigkeit und seine Widersprüchlichkeit hingewiesen worden.[28] Er war nicht nur Dichter, sondern Maler, Staatsmann, Verwaltungsbeamter, Direktor der Bergwerke, Leiter und Reformator des Weimarer Theaters, Kritiker, Naturforscher, und er führte die Oberaufsicht über die Anstalten für Wissenschaft und Kunst in Weimar und Jena. Kanzler von Müller, der Goethe durch einen langjährigen Umgang kannte, sprach von der "Proteusnatur" Goethes, die "sich in alle Formen zu verwandeln, mit allem zu spielen, die entgegengesetztesten Ansichten aufzufassen und gelten zu lassen"[29] fähig war. Noch für Thomas Mann war Goethe einer "der umfassendsten, allseitigsten Dilettanten, die gelebt haben, ein Pan-Amateur" und ein Geist, der "bei nichts festzuhalten, auf nichts festzulegen"[30] sei. Und Goethe selbst beantwortete einmal den Hinweis des Kanzlers auf eine widersprüchliche Stellungnahme:

> Ei, bin ich denn darum achtzig Jahre alt geworden, dass ich immer dasselbe denken soll? Ich strebe vielmehr täglich, etwas anderes, Neues zu denken, um nicht langweilig zu werden. Man muss sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken.[31]

---

[28]Gerhart Baumann, *Goethe: Dauer im Wechsel* (München: Wilhelm Fink, 1977), S. 206; Richard Friedenthal, *Goethe: Sein Leben und seine Zeit* (München: R. Piper, 1963), S. 654-55; Thomas Mann, "Phantasie über Goethe," *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1960), S. 740-43.
[29]Kanzler von Müller am 24. April 1830 (XXIII, 690-91).
[30]Thomas Mann, "Phantasie über Goethe," S. 732 und 743.
[31]Gespr. mit F. von Müller, 24. April 1830 (XXIII, 690).

Eine derartige Verjüngung oder "wiederholte Pubertät,"[32] wie Goethe es auch nannte, spielt im Leben des Dichters eine grosse Rolle. So taucht auch wiederholt das Bild von der abgelegten Schlangenhaut auf, das diese Wandlung und Verjüngung anzeigt. Schon in seiner frühen Weimarer Zeit spricht er von seinen Schriften in diesem Sinne,[33] und noch fast fünfzig Jahre später sind es die *Divan*-Lieder, die "wie eine abgestreifte Schlangenhaut am Wege liegen geblieben"[34] sind.

Lebensstufen des Menschen

Das Leben jedes bedeutenden Menschen lässt sich nach Goethe grundsätzlich in drei Epochen einteilen, und zwar in die "der ersten Bildung," in die "des eigentümlichen Strebens" und in die "des Gelangens zum Ziele, zur Vollendung."[35] Jede dieser Epochen entspricht dabei einer gewissen Philosophie:

> Das Kind erscheint als Realist; denn es findet sich so überzeugt von dem Dasein der Birnen und Äpfel als von dem seinigen. Der Jüngling, von innern Leidenschaften bestürmt, muss auf sich selbst merken, sich vorfühlen: er wird zum Idealisten umgewandelt. Dagegen ein Skeptiker zu werden hat der Mann alle Ursache; er tut wohl zu zweifeln, ob das Mittel, das er zum Zwecke gewählt hat, auch das rechte sei. Vor dem Handeln, im Handeln hat er alle Ursache, den Verstand beweglich zu erhalten, damit er nicht nachher sich über eine falsche Wahl zu betrüben habe. Der

[32]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677).
[33]Brief an Charlotte von Stein, 14. Mai 1779 (WA IV, 4, S. 37); vgl. auch Gespr. mit Riemer, 23. Juni 1809 (XXII, 560) und Brief an Johann Heinrich Meyer, 7. März 1814 (WA IV, 24, S. 184).
[34]Gespr. mit Eckermann, 12. Januar 1827 (XXIV, 201); vgl. auch in einem allgemeineren Zusammenhang *Zahme Xenien V*, AGA I, 661.
[35]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 416.

> Greis jedoch wird sich immer zum Mystizismus bekennen. Er sieht, dass so vieles vom Zufall abzuhängen scheint: das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl, Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins gleiche; so ist es, so war es, und das hohe Alter beruhigt sich in dem, der da ist, der da war, und der da sein wird.[36]

Dabei ist kein bestimmtes Lebensalter besonders vorzuziehen; jedes bringt seine besonderen Tugenden und Fehler mit sich.[37] Während die Jugend stets "zu sehr mit sich selbst beschäftigt" oder "mit Gedanken und Bestrebungen in die Ferne gerichtet"[38] sei, bestehe der grosse Vorteil des hohen Alters darin, "sich ein ganzes Jahrhundert vorführen zu können und es beinahe als persönlich gegenwärtig anzuschauen."[39] Goethe denkt dabei sogar in Jahrtausenden, und zwar nicht nur zurück in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft. Als der Oberbaudirektor Coudray erzählt, dass er mit einer eisernen Einfassung um Wielands Grab in Osmannstedt beschäftigt sei, sagt Goethe:

> Da ich in Jahrtausenden lebe . . . , kommt es mir immer wunderlich vor, wenn ich von Statuen und Monumenten höre. Ich kann nicht an eine Bildsäule denken, die einem verdienten Manne gesetzt wird, ohne sie im Geiste schon von künftigen Kriegern umgeworfen und zerschlagen zu sehen. Coudrays Eisenstäbe um das Wielandische Grab sehe ich schon als Hufeisen unter den Pferdefüssen einer künftigen Kavallerie blinken, und ich kann noch dazu sagen, dass ich bereits einen ähnlichen Fall in Frankfurt erlebt habe.[40]

Auch die Arbeitsweise des Alters unterscheidet sich von der der Jugend; denn sie ist darauf ausgerichtet, "Gegenwärtiges

---

[36] *MuR* Nr. 806, IX, 607-08; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 6. März 1831 (XXIV, 470).
[37] Gespr. mit Eckermann, 12. April 1829 (XXIV, 363).
[38] "Für Freunde der Tonkunst," *SchzL*, XIV, 337.
[39] "Biographische Denkmale," *SchzL*, XIV, 336.
[40] Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 252-53).

zu arbeiten, das Vergangene nachzuholen, das Künftige vorzubereiten."[41] Die Jugend aber zeichnet sich in ihrer Tätigkeit durch "geistige Kühnheit" aus, während das Alter sich fürchtet, die "Folge seines Irrtums seinen Nachfolgern zu überliefern."[42] So sind die Menschen in der Jugend "Demokraten," da sie noch "nichts besitzen, oder doch den ruhigen Besitz nicht zu schätzen wissen," im Alter aber sind sie stets "Aristokraten," die das in einem langen Leben erworbene Eigentum nicht nur gesichert wissen, sondern es auch an "Kinder und Enkel"[43] weitererben wollen. Wo die Jugend allzu schnell bereit ist, von vorn beginnen zu wollen, schätzt das Alter den Wert des Überlieferten:

> Wird einer strebenden Jugend die Geschichte eher lästig als erfreulich, weil sie gern von sich selbst eine neue, ja wohl gar eine Urwelt-Epoche beginnen möchte, so haben die in Bildung und Alter Fortschreitenden gar oft mit lebhaftem Danke zu erkennen, wie mannigfaltiges Gute, Brauchbare und Hülfreiche ihnen von den Vorfahren hinterlassen worden.[44]

Goethe hat auch im Alter nicht aufgehört, zu forschen und zu erfahren. Er hat versucht, "das möglichst Erkennbare, Wissbare, Anwendbare zu ergreifen," und ist dabei an die Grenze gestossen, wo er anfing, "zu glauben, wo andere verzweifeln."[45] Für Goethe bedeutet "das schönste Glück des denkenden Menschen," das "Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren."[46]

---

[41]"[Wiederholte Entschuldigung und Bitte]," *SchzL*, XIV, 323.
[42]Brief an Christian Gottlob von Voigt, 27. Februar 1816 (XXI, 141).
[43]Gespr. mit Eckermann, 15. Juli 1827 (XXIV, 262).
[44]*FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 247.
[45]Brief an S. Boisserée, 25. Februar 1832 (XVI, 837).
[46]*MuR* Nr. 1207, IX, 651.

Begriffe der Überlieferung, Erfahrung und Autorität

In seiner Entwicklung ist der Mensch von der individuellen Anlage, der Erziehung und Ausbildung, der Gesellschaft sowie der jeweiligen Zeit abhängig. In der Einwirkung dieser Kräfte auf das Individuum stehen sich Überlieferung und Erfahrung gegenüber:

> Es gibt zweierlei Erfahrungsarten, die Erfahrung des Abwesenden und die des Gegenwärtigen. Die Erfahrung des Abwesenden, wozu das Vergangene gehört, machen wir auf fremde Autorität, die des Gegenwärtigen sollten wir auf eigene Autorität machen.[47]

Das "Abwesende" wirkt also auf uns "durch Überlieferung,"[48] und das Gegenwärtige erfahren wir durch uns selbst. Da aber das Individuum nicht in der Lage ist, "beides gehörig zu tun," kommt es, wie Goethe ausführt, zu einem ständigen Konflikt zwischen der "mittelbaren Überlieferung" und der "unmittelbaren Erfahrung":

> Wir stehen mit der Überlieferung beständig im Kampfe, und jene Forderung, dass wir die Erfahrung des Gegenwärtigen auf eigene Autorität machen sollten, ruft uns gleichfalls zu einem bedenklichen Streit auf. Und doch fühlt ein Mensch, dem eine originelle Wirksamkeit zuteil geworden, den Beruf, diesen doppelten Kampf persönlich zu bestehen, der durch den Fortschritt der Wissenschaften nicht erleichtert, sondern erschwert wird. Denn es ist am Ende doch nur immer das Individuum, das einer breiteren Natur und breiteren Überlieferung Brust und Stirn bieten soll.[49]

Goethe hebt hier bereits das Individuum hervor. In ihm, wie in ganzen Nationen und Zeiten, entsteht durch diesen Konflikt zwischen Überlieferung und eigener Erfahrung "ein

---

[47] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.
[48] *MuR* Nr. 535, IX, 568.
[49] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342-43.

sonderbares Entgegenstreben, Schwanken und Vermischen."[50]

Zusammen mit dem Problem der Überlieferung behandelt Goethe auch das der Autorität; denn beide sind eng miteinander verbunden:

> Indem wir nun von Überlieferung sprechen, sind wir unmittelbar aufgefordert, zugleich von Autorität zu reden. Denn genau betrachtet, so ist jede Autorität eine Art Überlieferung. Wir lassen die Existenz, die Würde, die Gewalt von irgendeinem Dinge gelten, ohne dass wir seinen Ursprung, sein Herkommen, seinen Wert deutlich einsehen und erkennen. . . . So hat die Vernunft und das ihr verwandte Gewissen eine ungeheure Autorität, weil sie unergründlich sind; ingleichen das, was wir mit dem Namen Genie bezeichnen. Dagegen kann man dem Verstand gar keine Autorität zuschreiben: denn er bringt nur immer seinesgleichen hervor, so wie denn offenbar aller Verstandesunterricht zur Anarchie führt.[51]

Die Autorität ist für das Leben des einzelnen Menschen wie der Gesellschaft von grosser Bedeutung. So sind ganze Epochen der menschlichen Geschichte davon gekennzeichnet, wie sie sich zur Autorität verhielten: ob sie sie anerkannten oder ablehnten. Der Mensch reagiert unterschiedlich auf die Autorität. Es wurde bereits ausgeführt, dass das Kind sich meist der Autorität der Eltern unterwirft, der Knabe sich gegen sie wehrt, der Jüngling ihr entflieht und der Mann sie wieder gelten lässt.[52] Auch die Menschheit im ganzen schwankt in ihrem Verhalten zur Autorität:

> Bald sehen wir um einen vorzüglichen Mann sich Freunde, Schüler, Anhänger, Begleiter, Mitlebende, Mitwohnende, Mitstreitende versammeln. Bald fällt eine solche Gesellschaft, ein solches Reich wieder in vielerlei Einzelnheiten auseinander. Bald werden Monumente älterer Zeiten, Dokumente früherer

[50] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.
[51] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 349.
[52] Siehe in dieser Arbeit I, A; vgl. auch *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 349-50.

> Gesinnungen, göttlich verehrt, buchstäblich aufgenommen; jedermann gibt seine Sinne, seinen Verstand darunter gefangen; alle Kräfte werden aufgewendet, das Schätzbare solcher Überreste darzutun, sie bekannt zu machen, zu kommentieren, zu erläutern, zu erklären, zu verbreiten und fortzupflanzen. Bald tritt dagegen, wie jene bilderstürmende, so hier eine schriftstürmende Wut ein; es täte not, man vertilgte bis auf die letzte Spur das, was bisher so grossen Wertes geachtet wurde. Kein ehmals ausgesprochenes Wort soll gelten, alles, was weise war, soll als närrisch erkannt werden, was heilsam war, als schädlich, was sich lange Zeit als förderlich zeigte, nunmehr als eigentliches Hindernis.[53]

Durch dieses Schwanken zwischen mittelbarer Überlieferung oder einer Autorität und unmittelbarer Erfahrung in der menschlichen Geschichte ist das Dasein einer ständigen Veränderung unterworfen. Und obwohl Goethe die Notwendigkeit der Autorität für das menschliche Leben erkennt, weist er auch auf ihre hemmende Wirkung hin:

> Autorität: ohne sie kann der Mensch nicht existieren, und doch bringt sie ebensoviel Irrtum als Wahrheit mit sich. Sie verewigt im einzelnen, was einzeln vorübergehen wollte, lehnt ab und lässt vorübergehen, was festgehalten werden sollte, und ist hauptsächlich Ursache, dass die Menschheit nicht vom Flecke kommt.[54]

Aus diesem Grunde rät Goethe dem Menschen, "sich ja nicht durch Autorität imponieren, durch allgemeine Übereinstimmung bedrängen und durch Mode hinreissen"[55] zu lassen. Denn "was man Mode heisst," ist lediglich "augenblickliche Überlieferung" und "alle Überlieferung" ist unvermeidlich so beschaffen, dass man sich ihr "gleichzustellen"[56] sucht:

> Die ineinander greifenden Menschen- und Zeitalter

---

[53] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 350.
[54] *MuR* Nr. 1174, IX, 647.
[55] *MuR* Nr. 1173, IX, 647.
[56] *MuR* Nr. 986, IX, 626.

> nötigen uns, eine mehr oder weniger untersuchte Überlieferung gelten zu lassen, um so mehr, als auf der Möglichkeit dieser Überlieferung die Vorzüge des menschlichen Geschlechts beruhen.[57]

Wer daher aus der Geschichte der Menschheit lernen wolle, wird "weder das aus der vergangenen Zeit Überlieferte überschätzen noch von der Zukunft allzu grosse Hoffnung hegen."[58]

Als geschichtliches Wesen bedient sich der Mensch bei der Überlieferung sowohl der Sprache als auch der Schrift. Goethe reiht das ausgesprochene Wort "in den Kreis der übrigen, notwendig wirkenden Naturkräfte mit ein,"[59] weist aber gleichzeitig auf die Problematik jeder mündlichen Überlieferung hin:

> Und doch ist jede Wortüberlieferung so bedenklich. Man soll sich, heisst es, nicht an das Wort, sondern an den Geist halten. Gewöhnlich aber vernichtet der Geist das Wort oder verwandelt es doch dergestalt, dass ihm von seiner frühern Art und Bedeutung wenig übrig bleibt.[60]

Auch zur schriftlichen Überlieferung verhält sich Goethe skeptisch und geht auf sie besonders im Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung näher ein, die in einem späteren Abschnitt behandelt wird.[61] In *Dichtung und Wahrheit* aber hat Goethe einmal, von der Bibel ausgehend, seine "Grundmeinung" zu der Frage überlieferter Texte dargelegt. Es komme ihm, so führt er aus, "bei allem, was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde," vor allem "auf den

---

[57] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.
[58] "Serbische Lieder II," Lesarten, *SchzL*, WA I, 41², S. 520.
[59] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.
[60] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.
[61] Vgl. zur Frage der schriftlichen und mündlichen Überlieferung auch *Italienische Reise*, XI, 167.

Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werks an." Denn "hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben," während das Äussere und vor allem die Schrift "der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt" sei. Das liegt darin, dass

> überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen; weshalb denn ja auch die Ausleger sich niemals vergleichen werden.[62]

In dem Streben nach einem Ausgleich zwischen Überlieferung und eigener Anlage sowie Erfahrung schätzt Goethe denjenigen "für den Begabtesten und Glücklichsten," der

> Ausdauer, Lust, Selbstverleugnung genug hätte, sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen, und dabei noch Kraft und Mut genug behielte, sein originelles Wesen selbständig auszubilden und das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben.[63]

Abhängigkeit des Menschen von der Zeit

Auf die Abhängigkeit des Individuums von seiner Zeit ist bereits hingewiesen worden. Goethe sieht den einzelnen Menschen stets mehr oder weniger als "ein Organ seiner Zeit"[64] und hebt hervor, dass "die Bildung und Wirkung der

---

[62] *Dichtung und Wahrheit*, X, 557-58.
[63] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 351.
[64] Tagebücher, 16. Januar 1831 (WA III, 13, S. 11).

Menschen" allein durch "Zeiten und Länder"[65] bedingt sind. Seine eigene Verflochtenheit in die Zeit hat er im Vorwort zu *Dichtung und Wahrheit* eindeutig dargelegt:

> Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen, und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach aussen abgespiegelt.[66]

Dazu ist aber "ein kaum Erreichbares gefordert," nämlich dass Goethe "sich und sein Jahrhundert" genau kenne. Und das wiederum bedeutet, dass er die gegenseitige Bedingtheit von Individuum und Zeit zu erfassen sucht. Denn "ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach aussen betrifft, ein ganz anderer geworden sein."[67] Aus diesem Grunde fordert Goethe einmal im Zusammenhang mit Platon, dass der Philosoph in seine Zeit hineingestellt und aus ihren Problemen heraus verstanden werden müsse. Er betont, dass es Platon gegenüber notwendig und erforderlich sei, "eine kritische deutliche Darstellung der Umstände unter welchen er geschrieben, der Motive aus welchen er geschrieben"[68] zu geben.

Goethe betrachtet es als einen grossen Vorteil, zu einer Zeit geboren zu sein, "wo die grössten Weltbegebenheiten an die Tagesordnung kamen." Dadurch ist er in der Lage, "zu ganz anderen Resultaten und Einsichten" zu kommen,

---

[65] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[66] *Dichtung und Wahrheit*, X, 13.
[67] *Dichtung und Wahrheit*, X, 13-14.
[68] "Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung," *SchzL*, XIV, 691.

"als allen denen möglich sein wird, die jetzt geboren werden und die sich jene grossen Begebenheiten durch Bücher aneignen müssen, die sie nicht verstehen."[69] Aus diesem Grunde hofft er, auch noch den vierten Teil und die "Geschichte des Jahres 1775" vollenden zu können, "die kein Mensch so kennt und kein Mensch schreiben kann, als ich."[70] In seiner Autobiographie ist Goethe bestrebt, "das eigentliche Grundwahre" darzustellen. Es geht ihm darum, mehr "die Resultate" und wie er das Vergangene jetzt sieht, "als die Einzelnheiten, wie sie sich damals ereigneten," zu erfassen: "Bringt ja selbst die gemeinste Chronik nothwendig etwas von dem Geiste der Zeit mit, in der sie geschrieben wurde. Wird das vierzehnte Jahrhundert einen Kometen nicht ahnungsvoller überliefern als das neunzehnte?"[71] Goethe zieht die Biographie durchaus der Geschichte vor; denn sie bringt "das vergangene Leben wieder hervor," während die Geschichte "immer etwas Leichenhaftes" an sich habe:

> Die Biographie sollte sich einen grossen Vorrang vor der Geschichte erwerben, indem sie das Individuum lebendig darstellt und zugleich das Jahrhundert wie auch dieses lebendig auf jenes einwirkt. Die Lebensbeschreibung soll das Leben darstellen, wie es an und für sich und um sein selbst willen da ist.[72]

In der Auseinandersetzung zwischen Individuum und Zeitalter nimmt Goethe eindeutig die Stellung des Individuums ein: "Die Wahrheit gehört dem Menschen, der Irrtum der Zeit

[69] Gespr. mit Eckermann, 25. Februar 1824 (XXIV, 91).
[70] Gespr. mit Felix Mendelssohn, 1. Juni 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 631).
[71] Brief an König Ludwig I. von Bayern, 11. Januar 1830 (WA IV, 50, S. 61) und Brief an Karl Friedrich Zelter, 15. Februar 1830 (WA IV, 46, S. 242).
[72] *Dichtung und Wahrheit*, Lesarten, WA I, 28, S. 358.

an." Und er fügt hinzu, dass einmal von einem ausserordentlichen Mann gesagt wurde: "'Le malheur des temps a causé son erreur, mais la force de son âme l'en a fait sortir avec gloire.'"[73] Die Bedeutung der Individuen liegt für Goethe gerade darin, dass sie den schwachen Faden im Gewebe "des Wissens und der Wissenschaften" durch die Zeiten fortziehen, dabei aber immer wieder mit der Menge in Konflikt geraten:

> Diese werden in einem Jahrhundert wie in dem andern von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in welchem sie vorkommen. Sie stehen nämlich mit der Menge im Gegensatz, ja im Widerstreit. Ausgebildete Zeiten haben hierin nichts voraus vor den barbarischen: denn Tugenden sind zu jeder Zeit selten, Mängel gemein.[74]

Aus dieser Sicht ist Goethes pessimistische Einstellung zu seiner Zeit zu verstehen, die jedem individuellen Bestreben und jeder Neuerung mit träger Gleichgültigkeit gegenübersteht. Trotzdem gibt Goethe seine Hoffnung nicht auf, dass auch in dieser Zeit ein grosses Talent erstehen könne.[75]

Drei Hauptträger der Überlieferung

Goethe greift in seiner Erörterung der Überlieferung besonders drei "Hauptmassen" heraus, "welche die grösste, entschiedenste, ja oft eine ausschliessende Wirkung hervorgebracht haben,"[76] nämlich die Bibel sowie die Werke von Platon und Aristoteles. Sie sind für ihn die "drei Fundamen-

---

[73] *MuR* Nr. 150, IX, 513.
[74] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341-42.
[75] Gespr. mit Eckermann, 13. Dezember 1826 (XXIV, 188).
[76] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.

te," die in der "Kultur der Wissenschaften"[77] hauptsächlich gewirkt haben.

Im Hinblick auf die Bibel verweist Goethe besonders auf den geschichtlichen und erzieherischen Wert sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments. Er betrachtet die Bibel nicht nur als "Volksbuch," sondern als "Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt."[78] Vor allem durch die enge Verknüpfung von Geschichte und Lehre verdient sie wieder in ihren "alten Rang einzutreten" und "nicht nur als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten," um schliesslich "zum Teil als Fundament, zum Teil als Werkzeug der Erziehung" von "wahrhaft weisen Menschen"[79] benutzt zu werden. Für Goethe selbst ist die Bibel ein ganzes Leben lang das Buch der Bücher gewesen, dem er, wie er in *Dichtung und Wahrheit* gesteht, fast allein seine "sittliche Bildung"[80] verdankt. Was die Wirkung von Büchern auf den Menschen im allgemeinen anbelangt sagte Goethe einmal in den *Maximen und Reflexionen*: "Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können. Der Autor eines Buchs, das wir beurteilen könnten, müsste von uns lernen."[81] Und was die Bibel im besonderen angeht, so liegt ihr Wert gerade darin, dass sie unerschöpflich bleibt:

> Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Welt steht, niemand auftreten und sagen

[77] Gespr. mit Riemer, 5. April 1808 (XXII, 484).
[78] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344-45.
[79] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 345-46.
[80] *Dichtung und Wahrheit*, X, 303.
[81] *MuR* Nr. 334, IX, 534.

> wird: ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar.[82]

In der Auseinandersetzung um die Echtheit der biblischen Überlieferung stützt Goethe sich vor allem auf ihren "innern Wert,"[83] wie dies bereits im Zusammenhang mit der schriftlichen Überlieferung ausgeführt wurde. Es geht ihm also lediglich um "das Innere, den Sinn, die Richtung," da hier allein "das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche"[84] enthalten ist. Gerade wegen der Problematik der religionsgeschichtlichen Überlieferung ist der Glaube von besonderer Bedeutung: "Man müsse entweder den Glauben an die Tradition festhalten ohne sich auf ihre Kritik einzulassen, oder wenn man sich der Kritik ergebe, jenen Glauben aufgeben. Ein Drittes sei nicht denkbar."[85] Auch in seinem letzten religionsgeschichtlichen Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832 kommt Goethe noch einmal auf diesen kritischen Punkt im Zusammenhang mit den Evangelien zu sprechen:

> Sollte die Echtheit einer biblischen Schrift durch die Frage entschieden werden: ob uns durchaus Wahres überliefert worden, so könnte man sogar in einigen Punkten die Echtheit der Evangelien bezweifeln, wovon Markus und Lukas nicht aus unmittelbarer Ansicht und Erfahrung, sondern erst spät nach mündlicher Überlieferung geschrieben, und das letzte, von dem Jünger Johannes, erst im höchsten Alter. Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist.[86]

---

[82] *MuR* Nr. 335, IX, 534.
[83] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.
[84] *Dichtung und Wahrheit*, X, 558.
[85] Gespr. mit F. von Müller, 8. Juni 1830 (XXIII, 710).
[86] Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 770).

Für Goethe ist also nicht das Historische das Entscheidende, sondern das Sittliche, das er mit dem Göttlichen verbindet, sowie das Kulturelle.[87] Er verweist auf die Rolle, die die christliche Überlieferung in der geistigen und sittlichen Kultur der abendländischen Geschichte gespielt hat, und erkennt ihr den höchsten Gipfel zu:

> Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will – über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen![88]

Goethe kennt aber nicht nur die Bibel, sondern er beschäftigt sich neben dem Judentum und Christentum auch mit dem Islam, dem Parsismus, der indischen Religion und ist natürlich mit der griechischen Religion vertraut. In *Dichtung und Wahrheit* unterscheidet er zwischen der natürlichen allgemeinen Religion und der besonderen geoffenbarten Religion. In der religiösen Entwicklung der Menschheit folgt die geoffenbarte Religion auf die natürliche. Diese wird von Goethe wie folgt charakterisiert:

> Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens: denn die Überzeugung, dass ein grosses, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns fasslich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf.[89]

Ganz anders verhält es sich mit der geoffenbarten Religion,

> die uns verkündigt, dass jenes grosse Wesen sich eines Einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer

---

[87]Richard Grützmacher, *Die Religionen in der Anschauung Goethes* (Baden-Baden: P. Keppler, 1950), S. 132-33.
[88]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 771-72).
[89]*Dichtung und Wahrheit*, X, 154.

> Landschaft entschieden und vorzüglich annehme. Diese Religion ist auf den Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muss, wenn er nicht sogleich von Grund aus zerstört werden soll. Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich.[90]

Bedeutsam in dieser Unterscheidung ist, dass die natürliche Religion "in dem menschlichen Gemüte entsprungen" ist, während die geoffenbarte Religion "sich schwer aus dem Innern des Menschen zu entwickeln" scheint; denn "sie verlangt Überlieferung, Herkommen, Bürgschaft aus uralter Zeit."[91]

Was die anderen beiden "Hauptmassen" der Überlieferung anbetrifft, haben sich ganze Völker und Jahrhunderte "in die Verehrung des Plato und Aristoteles"[92] aufgeteilt. Sie gelten als die Förderer der Bildung, und ihre Nachfolger haben sich gemäss ihrer jeweiligen Einstellung immer wieder für den einen oder anderen Meister entschieden. Platon verhält sich zur Welt "wie ein seliger Geist"; denn es ist ihm nicht "darum zu tun, sie kennenzulernen," sondern "ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen." Aristoteles dagegen "steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher." Denn er "umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe."[93] Platon und Aristoteles unterscheiden sich also dadurch, dass sie der Natur mit einer

---

[90] *Dichtung und Wahrheit*, X, 154.
[91] *Dichtung und Wahrheit*, X, 149-50.
[92] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 348.
[93] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 346-47.

jeweils anderen Betrachtungsweise gegenübertreten.

Aber nicht nur auf dem Gebiet der Philosophie, sondern auch auf dem der Kunst gilt die Antike für Goethe als vorbildlich. Seit seiner italienischen Reise kommt es wiederholt zu Äusserungen wie noch 1827 zu Eckermann: "im Bedürfnis von etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückgehen."[94] Seine eigene Leistung schätzt Goethe im Vergleich mit den griechischen Dichtern sehr gering ein:

> Ja, die Alten sind auf jedem Gebiete der heiligen Kunst unerreichbar. Sehen Sie, meine Herren, ich glaube auch etwas geleistet zu haben, aber gegen einen der grossen attischen Dichter, wie Äschylos und Sophokles, bin ich doch gar nichts.[95]

Das Altertum versetzt den empfänglichen Geist "in den anmutigst-ideellen Naturzustand," und die Homerischen Gesänge haben noch bis auf den heutigen Tag die Kraft, "uns wenigstens für Augenblicke von der furchtbaren Last zu befreien, welche die Überlieferung von mehrern tausend Jahren auf uns gewälzt hat."[96] Die erdrückende Wirkung, die eine jahrtausendelange Überlieferung haben kann, kommt deutlich zum Ausdruck. Was aber in unserem Zusammenhang wichtiger ist und worauf Emrich zu Recht hingewiesen hat, ist die Tatsache, dass die Antike hier aus dem Bereich der Geschichte und der Überlieferung, dem sie ja angehört, herausgenommen und der Natur zugeordnet wird.[97] Allerdings sind die Griechen für Goethe "nicht eine geschichtliche Erscheinung neben

---

[94]Gespr. mit Eckermann, 31. Januar 1827 (XXIV, 229).
[95]Gespr. mit W. Zahn, 7. September 1827 (XXIII, 508-09).
[96]*MuR* Nr. 662, IX, 587.
[97]Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 103-04.

anderen," sondern "ein Absolutes, allem Wandel der Zeit entrückt: die ewig gültige Norm des Wahren, Richtigen, Vollkommenen in der Kunst."[98] Auch das ausgesprochene Wort hatte Goethe, wie bereits erwähnt, in den Kreis der "wirkenden Naturkräfte" eingereiht. Und in einem seiner späten Sprüche betrachtet er die Überlieferung als ein Element in der Natur:

> Ich wandle auf weiter, bunter Flur
> Ursprünglicher Natur;
> Ein holder Born, in welchem ich bade,
> Ist Überlieferung, ist Gnade.[99]

Wert und Last der Überlieferung und ihr Zusammenhang mit Originalität

Auf die grosse Bedeutung des aus der Vergangenheit Überlieferten hat Goethe immer wieder hingewiesen. Erst der Besitz des Vergangenen ermöglicht die richtige Einschätzung des Gegenwärtigen.[100] Schon im Jahre 1787 schreibt er aus Rom: "Und wie sauer wirds dem Menschen ohne Überliefrung, ohne Lehre zur rechten Zeit sich selbst zu finden und zu helfen."[101] Noch gegen Ende seines Lebens stellt Goethe fest, dass wir im Grunde alle kollektive Wesen sind; denn wir müssen von denen lernen, die vor uns da waren, wie auch

---

[98]Karl Viëtor, *Goethe: Dichtung, Wissenschaft, Weltbild* (Bern: A. Francke, 1949), S. 184.
[99]*Gott, Gemüt und Welt*, I, 409.
[100]*Italienische Reise*, XI, 179. Vgl. auch Brief an Karl Friedrich Zelter vom 3. Juni 1830, in dem Goethe den Wert des Geschichtlichen hervorhebt: "denn wer versteht irgend eine Erscheinung, wenn er sich von dem Gang des Herankommens [nicht] penetriert?" (XXI, 908).
[101]Brief an Charlotte von Stein, 7.-10.? Februar 1787 (XIX, 67).

von denen, die mit uns leben. Das trifft auf jeden Menschen zu, selbst das grösste Genie:

> Le plus grand génie ne saurait aller bien loin s'il prétendait tout tirer de son propre fonds seulement. Qu'est-ce que le génie, s'il est privé de la faculté d'utiliser tout ce qui le frappe, de prendre ici le marbre, là l'airain pour élever son édifice?[102]

Auch Goethe schliesst sich von dieser Feststellung nicht aus und fragt sich:

> Que suis-je moi-même? Qu'ai-je fait? J'ai recueilli, utilisé tout ce que j'ai entendu, observé. Mes œuvres sont nourries par des milliers d'individus divers, des ignorants et des sages, des gens d'esprit et des sots. L'enfance, l'âge mûr, la vieillesse, tous sont venus m'offrir leurs pensées, leurs facultés, leur manière d'être, j'ai recueilli souvent la moisson que d'autres avaient semée. Mon œuvre est celle d'un être collectif et elle porte le nom de Goethe.[103]

Ähnlich hatte sich Goethe einige Jahre früher gegenüber Eckermann ausgesprochen:

> Was können wir denn unser Eigenes nennen, als die Energie, die Kraft, das Wollen! — Wenn ich sagen könnte, was ich alles grossen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig.[104]

Aus diesem Grunde schätzt Goethe die Natur Zelters, die es verstehe, "zu assimilieren." Denn jeder Mensch, der seinen Vorteil nur im geringsten verstünde, "würde nichts Überliefertes tadeln, sondern was uns nicht anmutet liegen lassen, um es vielleicht künftig aufzunehmen."[105] In jedem Lebensalter fasst der Mensch nämlich die Überlieferung

---

[102]Gespr. mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839).
[103]Gespr. mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839).
[104]Gespr. mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 159).
[105]Brief an Karl Friedrich Zelter, 8. August 1822 (XXI, 510).

anders auf: "Lese ich heute den Homer so sieht er anders aus als vor zehen Jahren; würde man dreihundert Jahre alt, so würde er immer anders aussehen."[106]

Aber nicht nur für den einzelnen Menschen ist die Überlieferung eine wesentliche Voraussetzung für die Entwicklung und Bildung, sondern "keine Nation, weniger die Neuern, am wenigsten vielleicht die deutsche, hat sich aus sich selbst gebildet."[107] Der Wert der Überlieferung liegt also darin, dass sie vorbildlich, belebend und produktiv-anregend wirken kann. Daher ist Goethe gegen jede schwankende Einstellung zur Überlieferung; denn, wie er zu Boisserée sagt, "diese nimmt man entweder an, und dann gibt man von vornherein etwas zu, oder man nimmt sie gar nicht an und ist ein recht kritischer Philister."[108] In satirischer Übersteigerung fasst Goethe schliesslich in seinen *Zahmen Xenien* den Einfluss, den die Überlieferung durch die Jahrhunderte wiederholt auf den Menschen ausübt, zusammen:

> Wenn Kindesblick begierig schaut,
> Er findet des Vaters Haus gebaut;
> Und wenn das Ohr sich erst vertraut,
> Ihm tönt der Muttersprache Laut.
> Gewahrt es dies und jenes nah,
> Man fabelt ihm, was fern geschah,
> Umsittigt ihn, wächst er heran;
> Er findet eben alles getan,
> Man rühmt ihm dies, man preist ihm das:
> Er wäre gar gern auch etwas.
> Wie er soll wirken, schaffen, lieben,
> Das steht ja alles schon geschrieben
> Und, was noch schlimmer ist, gedruckt.
> Da steht der junge Mensch verduckt,

---

[106]Brief an Karl Friedrich Zelter, 8. August 1822 (XXI, 510).
[107]"[Entwurf zu einem Volksbuch historischen Inhalts]," *SchzL*, XIV, 465.
[108]Gespr. mit S. Boisserée, 4. August 1815 (XXII, 805).

> Und endlich wird ihm offenbar:
> Er sei nur, was ein andrer war.[109]

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, das in eine bestehende Welt eintritt und an bereits Vorhandenes anknüpft.

Trotzdem bringt nicht jede Überlieferung nur Wahres und Rechtes mit sich, sondern auch Falsches und Irrtum: sie kann sowohl belebend als auch lähmend wirken. Goethe fasst diese paradoxe Stellung zum Vergangenen in einer Maxime folgendermassen zusammen: "Wir alle leben vom Vergangnen und gehen am Vergangenen zu Grunde."[110] Dieser doppelten Funktion des Vergangenen sucht der Mensch mit einer entsprechend widerspruchsvollen Haltung zu begegnen, die sich in der Erinnerung und dem Vergessen ausdrückt.[111] Die belebende Wirkung des Vergangenen zeigt sich in der Erinnerung des Epimetheus in dem Dramenfragment *Pandora*: "O göttliches Vermögen mir, Erinnerung! Du bringst das hehre, frische Bild ganz wieder her."[112] Andererseits kann aber, wie Goethe bekennt, das Vergessen den Blick frei und empfänglich machen zu neuem Wirken: "Man sieht welcher Vorteil es sei, wenig zu wissen und von dem wenigen sehr viel vergessen zu haben."[113] Beim Abschied von der polnischen Pianistin Madame Szymanowska wehrt sich Goethe heftig gegen den üblichen Begriff der Erinnerung. Denn grosse Eindrücke müssen nicht erst von

---

[109] *Zahme Xenien VI*, AGA I, 669.
[110] *MuR* Nr. 167, IX, 515.
[111] Hermann Schmitz, *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang* (Bonn: H. Bouvier, 1959), S. 317.
[112] *Pandora*, VI, 427.
[113] Brief an Wilhelm von Humboldt, 31. August 1812 (XIX, 670).

aussen ins Gedächtnis zurückgerufen werden, sondern sind im Augenblick der Erfahrung schon eins mit dem Innern geworden, um so "ein neueres besseres Ich in uns" zu erzeugen und "ewig bildend in uns" fortzuleben und zu schaffen:

> Es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte, es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muss stets produktiv sein, ein neues Besseres erschaffen.[114]

So wird hier bereits auf die einzelnen Stufen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwiesen, die jede für sich produktiv sein muss. Goethe fühlt sich besonders in seiner schnellebigen Zeit verpflichtet,

> die Vergangenheit in der Vergangenheit gegen sich selbst und gegen das Vergessen, gegen das völlige Auslöschen zu retten, wodurch besonders in neuester Zeit ein Tag den andern übertüncht und das Unnützeste über das Trefflichste, als müsste es so sein, sorglos hinpinselt.[115]

Jedoch können Erinnerung und Vergessen einander auch ergänzen, so zum Beispiel, wenn er gesteht: "Nach so vielen Jahren war denn zu übersehen: das Dauernde, das Verschwundene. Das Gelungene trat vor und erheiterte, das Misslungene war vergessen und verschmerzt."[116]

Für Goethe ist die kritiklose Anerkennung der Überlieferung genauso falsch wie ihre vollkommene Ablehnung. Falsch ist auch die Auffassung, ganz original sein zu können. Dazu sagt Goethe: "Der törigste von allen Irrtümern ist, wenn junge gute Köpfe glauben, ihre Originalität zu verlieren,

---

[114]Gespr. mit F. von Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315).
[115]"Memoiren Robert Guillemards," *SchzL*, XIV, 528-29.
[116]Brief an Karl Friedrich Zelter, 4. September 1831 (XXI, 998).

indem sie das Wahre anerkennen, was von andern schon anerkannt worden."[117] Oft hat daher der Dichter gerade dieses Streben nach Originalität verspottet, wie in dem eingangs zitierten Xenion und auf satirische Weise in dem folgenden:

> "Ich hielt mich stets von Meistern entfernt;
> Nachtreten wäre mit Schmach!
> Hab alles von mir selbst gelernt." –
> Es ist auch darnach![118]

Und was seine eigene Person angeht, verweist Goethe ganz einfach scherzhaft auf das Erbe seiner Vorfahren:

> Vom Vater hab ich die Statur,
> Des Lebens ernstes Führen,
> Vom Mütterchen die Frohnatur
> Und Lust zu fabulieren.
> . . .
> Sind nun die Elemente nicht
> Aus dem Komplex zu trennen,
> Was ist denn an dem ganzen Wicht
> Original zu nennen?[119]

Auf diese Weise macht Goethe immer wieder deutlich, dass der Mensch dem geschichtlich Gewordenen nicht entgehen kann und durch seine ablehnende Haltung lediglich jeder Anregung und Förderung durch das Vergangene und durch ältere Mitlebende entgeht.[120] So wird das, "was an uns Original ist," erst dadurch "am besten erhalten und belobt, wenn wir unsre Altvordern nicht aus den Augen verlieren."[121] Das ist besonders für uns heutige Menschen von Bedeutung, weil "die Welt jetzt

[117] *MuR* Nr. 254, IX, 524.
[118] *Zahme Xenien*, II, 377; vgl. auch die Gedichte "Neologen" (I, 403) und "Den Originalen" (I, 455).
[119] *Zahme Xenien VI*, AGA I, 669-70.
[120] Vgl. Gespr. mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 158-59) und Brief an Johann Gottfried Langermann, 16. Oktober 1824 (XXI, 607-08).
[121] *MuR* Nr. 761, IX, 602.

so alt" ist und "seit Jahrtausenden so viele bedeutende Menschen gelebt und gedacht" haben und daher "wenig Neues mehr zu finden und zu sagen"[122] ist. Oder wie es in dem Gedicht "Vermächtnis" so treffend heisst:

> Das Wahre war schon längst gefunden,
> Hat edle Geisterschaft verbunden;
> Das alte Wahre, fass es an!
> Verdank es, Erdensohn, dem Weisen,
> Der ihr, die Sonne zu umkreisen,
> Und dem Geschwister wies die Bahn.[123]

Wahre Originalität kann also nur darin bestehen, das Bedeutende neu zu denken und zu gestalten. Goethe gesteht:

> Daher ist das schönste Zeichen der Originalität, wenn man einen empfangenen Gedanken dergestalt fruchtbar zu entwickeln weiss, dass niemand leicht, wie viel in ihm verborgen liege, gefunden hätte.[124]

Zwar verweist Goethe auf das "wunderliche Bestreben der Menschen, immer auf ihre eigne Weise von vorn anfangen zu wollen,"[125] aber er sieht das Überlieferte nicht als alleinigen und entscheidenden Faktor, sondern bezieht auch die Eigenständigkeit des Individuums mit ein: "Altes Fundament ehrt man, darf aber das Recht nicht aufgeben, irgendwo wieder einmal von vorn zu gründen."[126] Oder an einer anderen Stelle: "Das Jahrhundert ist vorgerückt; jeder Einzelne aber fängt doch von vorne an."[127] Das bedeutet, dass die Jahrhunderte sich weiterentwickeln, während der jeweilige Mensch sich das Vergangene erst aneignen muss. Der Mensch hat also

---

[122]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1828 (XXIV, 301).
[123]"Vermächtnis," *Gott und Welt*, I, 515.
[124]*MuR* Nr. 792, IX, 605.
[125]Brief an Ernst Heinrich Friedrich Meyer, 23. April 1829 (XXI, 850).
[126]*MuR* Nr. 548, IX, 570.
[127]*MuR* Nr. 1167, IX, 646.

zwei Anlagen: "Nicht allein das Angeborene, sondern auch das Erworbene ist der Mensch."[128] Diese beiden Anlagen aber sollen zusammenwirken, und jede einseitige Bevorzugung der einen oder anderen wird daher von Goethe schroff abgelehnt:

> Die Hansnarren wollen alle von vornen anfangen und unabhängig, selbständig, original, eigenmächtig, uneingreifend, gerade vor sich hin, und wie man die Torheiten alle nennen möchte, wirken und dem Unerreichbaren genug tun.[129]

Die Überlieferung kann aber für Goethe nicht nur Vorbild, Voraussetzung und Gnade sein, sondern auch eine Last. Im Laufe des geschichtlichen Fortgangs kommt es immer wieder zum "Kampf des Alten, Bestehenden, Beharrenden mit Entwicklung, Aus- und Umbildung," und aus "aller Ordnung entsteht zuletzt Pedanterie" bis "man gewahr wird, dass man wieder Ordnung machen müsse."[130] So wurde bereits darauf hingewiesen, welch hemmende Kraft die Autorität sein kann. Als eine solche Last werden in *Faust I* die Gesetze und das Recht dargestellt:

> Es erben sich Gesetz und Rechte
> Wie eine ewge Krankheit fort;
> Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte
> Und rücken sacht von Ort zu Ort.
> Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage:
> Weh dir, dass du ein Enkel bist!
> Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
> Von dem ist, leider! nie die Frage. (V. 1972-79)

Auch Goethe empfindet die Last der Überlieferung. Daher preist er Amerika glücklich, ein Land, auf dem keine tausendjährige Geschichte lastet:

---

[128] *MuR* Nr. 837, IX, 611.
[129] Brief an Karl Friedrich Zelter, 2. Januar 1829 (XXI, 824); vgl. auch Brief an Franz Bernhard von Bucholtz, 14. Februar 1814 (XIX, 725).
[130] *MuR* Nr. 346, IX, 536.

> Amerika, du hast es besser
> Als unser Kontinent, das alte,
> Hast keine verfallene Schlösser
> Und keine Basalte.
> Dich stört nicht im Innern,
> Zu lebendiger Zeit,
> Unnützes Erinnern
> Und vergeblicher Streit.
>
> Benutzt die Gegenwart mit Glück!
> Und wenn nun eure Kinder dichten,
> Bewahre sie ein gut Geschick
> Vor Ritter-, Räuber- und Gespenstergeschichten.[131]

Der Vorteil Amerikas liegt also für Goethe darin, dass es weder mit Tradition ("verfallene Schlösser") noch mit Revolution ("Basalte") oder mit der altertümelnden Tendenz einer Romantik ("unnützes Erinnern") belastet ist.

Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Obwohl sich Goethe in dem Amerika-Gedicht über die Last der Vergangenheit ausspricht, ist er sich andererseits doch dessen bewusst, dass ihre Kenntnis Voraussetzung für das richtige Einschätzen der Gegenwart ist. Lakonisch bemerkt er: "Ganz allein durch Aufklärung der Vergangenheit lässt sich die Gegenwart begreifen."[132] Dabei kommt es bei Goethe zu einer merkwürdigen Erfahrung. Es handelt sich um "die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in eins," ein Gefühl, das, wie er in *Dichtung und Wahrheit* gesteht, bei ihm "gewaltig überhand nahm" und das "etwas Gespenstermässiges in die Gegenwart brachte."[133] Dieses

[131] *Zahme Xenien*, II, 405.
[132] *Tag- und Jahreshefte* 1811, XI, 849-50.
[133] *Dichtung und Wahrheit*, X, 681.

Gespenstermässige empfand Goethe während seines Besuchs in Köln sowohl bei der Betrachtung der Ruine des Kölner Doms wie auch bei seinem Besuch der Jabachschen Wohnung, wo er auf einem grossen Gemälde die Familie abgebildet fand, die wie gegenwärtig schien, aber die alle schon längst gestorben waren.[134] Dieses Ineins von Vergangenheit und Gegenwart hat Goethe in seinen Werken in mehrfacher Brechung dargestellt.[135] So meint Wilhelm Meister, als er den Saal der Vergangenheit betrachtet, dass dieser ebensogut als Saal der Gegenwart und der Zukunft bezeichnet werden könnte.[136] Ähnlich ergeht es Lothario, als er eine frühere Geliebte aufsucht und sie als gereifte Mutter wiederfindet, daneben aber auch eine junge Verwandte antrifft, die wie ihr Ebenbild in jungen Jahren erscheint, und eine kleine Tochter, die wiederum ihrer Mutter gleicht. Da findet sich Lothario "in der sonderbarsten Gegenwart, zwischen der Vergangenheit und Zukunft wie in einem Orangenwalde, wo in einem kleinen Bezirk Blüten und Früchte stufenweis nebeneinander leben."[137]

Erst der Rückgriff in die Vergangenheit ermöglicht die Erneuerung alter Taten und Gedanken, die durch sie ihren Wert und ihre Bedeutung bekommen:

---

[134]*Dichtung und Wahrheit*, X, 681-82.
[135]Siehe hierzu auch *Tag- und Jahreshefte* 1801, wo Goethe bei Ansicht der Landschaft beschreibt, wie das Vergangene mit dem Gegenwärtigen verschmilzt: "man findet sich wie in einem magischen Kreise befangen, man identifiziert das Vergangene mit der Gegenwart, man beschränkt die allgemeinste Räumlichkeit auf die jedesmal nächste und fühlt sich zuletzt in dem behaglichsten Zustande, weil man für einen Augenblick wähnt, man habe sich das Unfasslichste zur unmittelbaren Anschauung gebracht" (XI, 688).
[136]*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 580.
[137]*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 506.

In dem Vergangnen lebt das Tüchtige,
Verewigt sich in schöner Tat.

Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg aus Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.[138]

Darüber hinaus dient die Vergangenheit nicht nur zur Orientierung, sondern sie ist auch der Masstab, an dem wir die Gegenwart prüfen, und das Mittel, das uns die Zukunft zu erschliessen hilft. So betont Goethe in den *Zahmen Xenien*:

Liegt dir Gestern klar und offen,
Wirkst du Heute kräftig frei.
Kannst auch auf ein Morgen hoffen,
Das nicht minder glücklich sei.[139]

In diesem Zusammenhang preist Goethe einmal den von ihm bewunderten Lord Byron als einen Dichter, "der über alle Begriffe das Vergangene sowohl als das Gegenwärtige und, in Gefolg dessen, auch das Zukünftige mit glühendem Geistesblick"[140] durchdringe. Aber diese Feststellung trifft in gleichem Masse auf Goethe selbst zu. In dem Gedicht "Vermächtnis" kommt es zu einer solchen Verbindung und Durchdringung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft:

Geniesse mässig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit.[141]

Wie Emil Staiger erklärt: "Der Augenblick ist ewig, wenn in seiner Vergänglichkeit das Zeitlos-Wahre gleichnishaft

---

[138]"Zur Logenfeier des 3. September 1825," I, 505.
[139]*Zahme Xenien IV*, AGA I, 646.
[140]"Cain. A Mystery by Lord Byron," *SchzL*, XIV, 794.
[141]"Vermächtnis," I, 515.

aufleuchtet."[142] Oder wie Goethe selbst in seinem Gedicht "Das Göttliche" ausführt:

> Nur allein der Mensch
> Vermag das Unmögliche:
> Er unterscheidet,
> Wählet und richtet;
> Er kann dem Augenblick
> Dauer verleihen.[143]

Für Goethe ist jedoch nicht nur das Vergangene gegenwärtig, sondern auch das Zukünftige. Zu Eckermann sagt der damals 75jährige Goethe:

> hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes vergebliches Bemühen.[144]

Das bedeutet jedoch nicht, dass Goethe sich lediglich an der Vergangenheit und Zukunft orientiert und darüber die Gegenwart vergisst. Er ist sich durchaus der Gefahr bewusst, die darin liegt, sich in die Vergangenheit zu versenken oder um der Zukunft willen die Gegenwart zu verlieren.

Goethe betont immer wieder, dass der Augenblick wichtig sei und dass der handelnde Mensch in der Gegenwart zu leben und zu wirken habe: "Wer tätig sein will und muss, hat nur das Gehörige des Augenblicks zu bedenken, und so kommt er ohne Weitläufigkeit durch."[145] Allerdings bemerkt Goethe auch einmal in einer Maxime:

> Die gegenwärtige Welt ist nicht wert, dass wir etwas

---

[142]Emil Staiger, Erl., *Gedichte*, von J. W. Goethe (Zürich: Manesse, 1949), II, 472.
[143]*Vermischte Gedichte*, I, 325.
[144]Gespr. mit Eckermann, 26. Februar 1824 (XXIV, 98).
[145]*MuR* Nr. 908, IX, 618; siehe auch "Marienbader Elegie" (I, 478): "Drum tu wie ich und schaue, froh verständig, / Dem Augenblick ins Auge! Kein Verschieben!"

> für sie tun; denn die bestehende kann in dem Augenblick abscheiden. Für die vergangne und künftige müssen wir arbeiten: für jene, dass wir ihr Verdienst anerkennen, für diese, dass wir ihren Wert zu erhöhen suchen.[146]

Aber hier spricht der von seiner Zeit enttäuschte und an ihr verzweifelnde Dichter. Goethe war besonders gegen die Entwicklungen seiner späteren Jahre kritisch eingestellt. Andererseits stehen solchen pessimistischen Äusserungen wiederum optimistische gegenüber. Gerade "weil die Menschen die Gegenwart nicht zu würdigen, zu beleben wüssten," gesteht Goethe Kanzler von Müller, "schmachteten sie so nach einer besseren Zukunft, kokettierten sie so mit der Vergangenheit."[147]

Herkömmliche Ordnung und neue Entwicklung

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es im Verlauf der Geschichte stets zu einer Auseinandersetzung zwischen Altem und Bestehendem mit Neuem und Fortschreitendem kommt. Obwohl ein Ausgleich zwischen diesen beiden Mächten erstrebenswert ist, ist er nie ganz zu erreichen:

> Der grösste Verstand des Regierenden wäre daher, diesen Kampf so zu mässigen, dass er ohne Untergang der einen Seite sich ins gleiche stellte; dies ist aber den Menschen nicht gegeben, und Gott scheint es auch nicht zu wollen."[148]

So hat Goethe, wie er in einem Brief an Bucholtz gesteht, in *Dichtung und Wahrheit* versucht, darzustellen, "wie immer eine Folgezeit die vorhergehende zu verdrängen und

---

[146]*MuR* Nr. 896, IX, 616-17.
[147]Gespr. mit F. von Müller, 7. September 1827 (XXIII, 504).
[148]*MuR* Nr. 346, IX, 536.

aufzuheben suchte, anstatt ihr für Anregung, Mitteilung und Überlieferung zu danken."[149] Der erfolgende Ausgleich hängt dabei wiederum von der Lebensstufe des Menschen und der Situation der Zeit ab.

Auch Goethe kennt das Gefühl des Beharrens und das Bestehen auf Herkommen, Gewohnheit und Konvention. Bekannt ist, dass er im Alter auf die Gesetze der Konvention grossen Wert gelegt und für das Zusammenleben der Menschen für unabdingbar angesehen hat.[150] In einer Maxime bemerkt er sogar: "Wenn man älter wird, muss man mit Bewusstsein auf einer gewissen Stufe stehen bleiben."[151] Freilich stehen dieser Äusserung wiederum andere entgegen, die besagen, dass Goethe selbst im hohen Alter nicht aufhörte, zu lernen und zu forschen.[152] Jedoch haben vor allem die Französische Revolution und die ihr folgenden Entwicklungen bei Goethe eine bewahrende Tätigkeit ausgelöst; er betont jetzt Herkommen, Ordnung und Gesetz. Auch der Pfarrer in dem Epos *Hermann und Dorothea* spricht sich für das Alte und Gewohnte aus, verneint aber auch das Neue nicht ganz:

> Ich weiss es, der Mensch soll
> Immer streben zum Bessern; und, wie wir sehen, er strebt auch
> Immer dem Höheren nach, zum wenigsten sucht er

---

[149] Brief an Franz Bernhard von Bucholtz, 14. Februar 1814 (XIX, 726). Vgl. auch Brief an Felix Mendelssohn-Bartholdy, 9. September 1831: "Denn es muss sich in der Weltgeschichte immerfort wiederholen, dass ein Altes, Gegründetes, Geprüftes, Beruhigendes durch auftauchende Neuerungen gedrängt, geschoben, verrückt und, wo nicht vertilgt, doch in den engsten Raum eingepfercht werde" (XXI, 1005).
[150] Vgl. Brief an S. Boisserée, 14. Januar 1820 (XXI, 373).
[151] *MuR* Nr. 987, IX, 626.
[152] Gespr. mit Eckermann, 16. April 1825 (XXIV, 575-76).

das Neue.
Aber geht nicht zu weit! Denn neben diesen Gefühlen
Gab die Natur uns auch die Lust zu verharren im Alten,
Und sich dessen zu freun, was jeder lange gewohnt ist.[153]

Beim Vater allerdings stehen Erhalten und Erneuern schon gleichberechtigt nebeneinander:

Denn was wäre das Haus, was wäre die Stadt, wenn nicht immer
Jeder gedächte mit Lust zu erhalten und zu erneuen,
Und zu verbessern auch, wie die Zeit uns lehrt und das Ausland![154]

Neben der bewahrenden Haltung wird also die fortschrittliche Entwicklung nicht ignoriert. Von einem ähnlichen Gleichgewicht zwischen Herkommen und Fortschritt berichtet Goethe auch von seiner dritten Reise in die Schweiz im Jahre 1797. Schon in Heilbronn fällt ihm das dort bestehende Gleichgewicht zwischen den Befugnissen des Patriats und dem Mitbestimmungsrecht der Bürgerschaft auf, und aus Zürich schreibt er an Schiller: "Es ist wunderbar, wie alte Verfassungen, die bloss auf Sein und Erhalten gegründet sind, sich in Zeiten ausnehmen, wo alles zum Werden und Verändern strebt."[155] Selbst während der Kampagne in Frankreich trifft Goethe noch gelegentlich auf das Bild von Ordnung und Herkommen, und zwar in der Gemeinschaft einer Familie in Sivry und auf den Reliefs des Igler Monuments:

Soll man den allgemeinsten Eindruck aussprechen, so ist hier Leben dem Tod, Gegenwart der Zukunft entgegengestellt und beide untereinander im ästhetischen Sinne aufgehoben. Dies war die herrliche Art

[153] *Hermann und Dorothea*, V. Polyhymnia, III, 198.
[154] *Hermann und Dorothea*, III. Thalia, III, 184.
[155] *Reise in die Schweiz 1797*, An Schiller, Zürich, den 25. Oktober 1797, XII, 229.

> und Weise der Alten, die sich noch lange genug in der Kunstwelt erhielt.[156]

Aber er wird auch mit der Gegenseite vertraut, wo über uralte Lebensformen rücksichtslos hinweggegangen wird. Als Goethe erlebt, wie Schäfer ihrer Tiere beraubt werden, gesteht er:

> Es ist mir nicht leicht eine grausamere Szene und ein tieferer männlicher Schmerz in allen seinen Abstufungen jemals vor Augen und zur Seele gekommen. Die griechischen Tragödien allein haben so einfach tief Ergreifendes.[157]

Wie einschneidend diese Zerrüttung der Lebensformen durch die Kriegswirren für Goethe ist, zeigt der Vergleich mit der antiken Tragödie.[158] Die Wirkung des Krieges aber ist noch an den Jugendlichen des Sankt-Rochus-Festes in Bingen zu erkennen, die als einzige aus der Tradition geworfen sind, während die Kinder und älteren Menschen ganz mit ihr verbunden sind:

> Die Kinder waren sämtlich froh, wohlgemut und behäglich, als bei einem neuen, wundersamen, heitern Ereignis. Die jungen Leute dagegen traten gleichgültig anher. Denn sie, in böser Zeit geborne, konnte das Fest an nichts erinnern, und wer sich des Guten nicht erinnert, hofft nicht. Die Alten aber waren alle gerührt, als von einem glücklichen, für sie unnütz zurückkehrenden Zeitalter. Hieraus ersehen wir, dass des Menschen Leben nur insofern etwas wert ist, als es eine Folge hat.[159]

Dieses Wort "Folge" ist für Goethe sehr bedeutend; denn es weist nicht nur auf die Verbindung von Altem und Neuem hin, sondern, wie bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der

---

[156] *Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 342.
[157] *Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 253.
[158] Josef Kunz, "Einführung," AGA XII: *Biographische Einzelschriften*, S. 798.
[159] *Sankt-Rochus-Fest zu Bingen*, XII, 481-82.

Überlieferung dargestellt wurde, sieht Goethe gerade die "Vorzüge des menschlichen Geschlechts" in der Möglichkeit der Überlieferung der "ineinander greifenden Menschen- und Zeitalter."[160] Wir seien doch eigentlich nur dadurch Menschen, sagt Goethe ausserdem einmal zu dem Grafen Brühl,

> dass wir unsern Zuständen eine gewisse Folge zu geben trachten; weil wir sehr elende Kreaturen wären, wenn wir nicht auf morgen und übermorgen, aufs nächste Jahr und Jahrzehent uns, und was sich mit uns vereint hat, zu versorgen und sicher zu stellen trachteten.[161]

Aneignung der Überlieferung und Entfaltung des Angeborenen

Zur vollkommenen Entfaltung seiner Fähigkeiten benötigt der Mensch neben der eigenen Begabung auch die Aneignung fremden Wissens und Könnens; denn, wie Goethe betont, "nicht allein das, was mit uns geboren ist, sondern auch das, was wir erwerben können, gehört uns an und wir sind es."[162] Dabei ist die Aneignung und die Schätzung des von anderen Menschen Geleisteten für Goethe das höchste Glück und genauso wichtig wie das selbst Geschaffene. In das Stammbuch seines Sohnes schreibt er folgende Distichen: "Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von andern Gefundnes / Fröhlich erkannt und geschätzt, nennst das du weniger dein?" Und: "Wer ist der glücklichste Mensch? Der fremdes Verdienst zu empfinden / Weiss und am fremden Genuss sich wie am eignen

---

[160] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.
[161] Brief an Moritz Paul von Brühl, 23. Oktober 1828 (XXI, 819).
[162] *MuR* Nr. 470, IX, 558.

zu freun."[163]

Bei der Annahme von überliefertem Wissen und Können ist vor allem die Art der Aneignung von ausschlaggebender Bedeutung. Es handelt sich nicht einfach um eine äussere und mechanische Annahme, sondern alle Überlieferung kann "nur durch inneren Assens und Zustimmung erst gewiss"[164] werden. Eine solche innere Aneignung des von den Vorfahren übernommenen Gutes und Wissens wird auch von Faust empfohlen:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen!
> Was man nicht nützt, ist eine schwere Last;
> Nur was der Augenblick erschafft, das kann er
>   nützen. (V. 680-85)[165]

Was der Mensch auf diese Weise sich angeeignet hat, geht für immer in seinen Besitz über und ist Teil seines Wesens: "Was einem angehört wird man nicht los, und wenn man es wegwürfe."[166] So sieht Goethe in Meyer, der sein Berater in Fragen der bildenden Kunst ist, ein Beispiel dafür, "was ein grosser Vorgänger" bewirken kann, "wenn man sich diesen gehörig zunutze macht"; denn Meyer hatte sich "in der Jugend an Winckelmann hinaufgebildet" und auf diese Weise die "Kenntnis der Kunst auf ihren Gipfel gebracht."[167] Auch Goethe

---

[163] *Antiker Form sich nähernd*, II, 135-36.
[164] Brief an Büchler, [1.7.1820] (WA IV, 33, S. 87); vgl. auch *MuR* Nr. 273, IX, 527-28.
[165] Diese Wahrheit traf auch schon auf das 16. Jahrhundert zu. In *Dichtung und Wahrheit* zitiert Goethe einen Brief Ulrichs von Hutten an Willibald Pirkheimer, in dem es heisst: "Jene Ahnenbilder will ich nicht verachten, so wenig als die wohl ausgestatteten Stammbäume; aber was auch deren Wert sei, ist nicht unser eigen, wenn wir es nicht durch Verdienste erst eigen machen" (*Dichtung und Wahrheit*, X, 777).
[166] *MuR* Nr. 645, IX, 584.
[167] Gespr. mit Eckermann, 16. Februar 1827 (XXIV, 240). Johann Heinrich Meyer (1760-1832), Maler und Kunsthistoriker.

selbst hat es verstanden, sich eine unabsehbare Fülle anzueignen und zu verarbeiten, und er gesteht:

> Wir bringen wohl Fähigkeiten mit, aber unsere Entwickelung verdanken wir tausend Einwirkungen einer grossen Welt, aus der wir uns aneignen, was wir können und was uns gemäss ist. Ich verdanke den Griechen und Franzosen viel, ich bin Shakespeare, Sterne und Goldsmith Unendliches schuldig geworden. Allein damit sind die Quellen meiner Kultur nicht nachgewiesen; es würde ins Grenzenlose gehen und wäre auch nicht nötig. Die Hauptsache ist, dass man eine Seele habe, die das Wahre liebt und die es aufnimmt, wo sie es findet.[168]

Goethe misst demnach den Rang eines individuellen Geistes daran, in welchem Masse es ihm gelingt, sich überliefertes Gedankengut anzueignen. In seinem letzten grossen Brief an Wilhelm von Humboldt vom 17. März 1832 sagt er:

> Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angebornes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, dass, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann.[169]

Aus diesem Grunde muss ein zweites hinzukommen:

> Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfange, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.[170]

Das angeeignete Überlieferte soll also weder der angeborenen Anlage schaden noch lediglich der Anreicherung dienen,

---

[168]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1828 (XXIV, 300-01).
[169]Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1041-42).
[170]Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1042).

sondern der Mensch soll es "bey sich auch fruchtbar werden"[171] lassen. Es gibt keine Zeit, zu der die Überlieferung und ihre Aneignung überflüssig wäre. Gerade aus diesem Grunde bedauert es Goethe, dass sogar von "vorzüglichen Menschen," mit denen man von Überlieferung spricht, versichert wird, "sie hätten noch nicht Zeit gehabt es zu untersuchen."[172]

Überlieferung in Erziehung und Bildung

Die Art und Weise der Aneignung des Überlieferten ist nicht nur für den erwachsenen Menschen von Bedeutung, sondern spielt besonders auch im Stadium der Erziehung und Bildung eine wesentliche Rolle. Auch hier verweist Goethe wiederum auf das Altertum, und er hofft, dass "das Studium der griechischen und römischen Literatur immerfort die Basis der höhern Bildung bleiben"[173] möge. Denn solange das der Fall ist, sieht er die Voraussetzungen "zu einer höheren Kultur"[174] erfüllt. Goethe war jahrelang mit der Universität Jena verbunden und führte die Aufsicht über die Anstalten für Wissenschaft und Kunst in Weimar und Jena. Schon allein aus diesem Grunde hat er sich mit den Fragen und Aufgaben der Bildung beschäftigt.

Goethes Klage beginnt bereits mit der Erziehung der Jugend in Deutschland, die man "frühzeitig zahm zu machen"

---

[171]Brief an von Henning, 20.-21. August 1831 (WA IV, 49, S. 49).
[172]Brief an Karl Friedrich Zelter, 22. Juli 1816 (XXI, 169).
[173]*MuR* Nr. 762, IX, 602.
[174]*MuR* Nr. 659, IX, 587; siehe auch *MuR* Nr. 660, IX, 587.

versucht und damit bei ihr "alle Natur, alle Originalität" austreibt, so dass "am Ende nichts übrig bleibt als der Philister."[175] Seinem studierenden Sohn gibt er den Rat, "dass man über das, was man sich zueignen will, Schritt vor Schritt Herr bleibe"; denn "sobald einem das Überlieferte über den Kopf wächst," kommt man "gar zu leicht in Versuchung alles abzuschütteln."[176] Auch empfiehlt er ihm, ausführliche Tagebücher zu führen, um so eine Lebensübersicht zu gewinnen, "worauf doch alles ankommt; die Gegenstände schwinden und die Eindrücke verlöschen."[177] Gerade weil die Welt vieles "nur stückweise und eher zur Verwirrung als zur Befriedigung" überliefert, ist es notwendig, dies im Unterricht "in einer gewissen Folge gründlich und für immer"[178] anzueignen.

Goethe war mit den zu seiner Zeit entstehenden neuen Lehrmethoden vertraut. In einem Gespräch mit Boisserée setzt er sich mit dem Pestalozzischen Erziehungswesen auseinander, "das ganz vortrefflich nach seinem ersten Zweck und Bestimmung" gewesen sei, aber

> das Verderblichste von der Welt werde, so bald es aus den ersten Elementen hinausgehe, auf Sprache, Kunst und alles Wissen und Können angewandt werde, welches notwendig ein Überliefertes voraussetze, und wo man nicht mit unbekannten Grössen, leeren Zahlen und Formen zu Werk gehen könne.[179]

Dabei richten sich Goethes heftige Worte hauptsächlich gegen

---

[175]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689).
[176]Brief an August von Goethe, 3. Juni 1808 (WA IV, 20, S. 73).
[177]Brief an Karl Friedrich Zelter, 18. Juli 1830 (WA IV, 47, S. 150).
[178]*Die Wahlverwandtschaften*, IX, 194.
[179]Gespr. mit S. Boisserée, 5. August 1815 (XXII, 807).

den "Dünkel, den dieses verfluchte Erziehungswesen errege"; denn "da falle aller Respekt, alles, was die Menschen untereinander zu Menschen macht, weg."[180]

Goethe betrachtet die Frage der Erziehung und Bildung sowohl vom Standpunkt des Lehrers und Universitätsgelehrten wie auch vom Studierenden aus. So ist für den Lehrenden wichtig, dass er kein Problem stehen lässt, da "der Schüler nichts Unsicheres überliefert haben will."[181] Er soll "nicht allein das Hergebrachte überliefern," sondern "auch vom Neuen und Neusten Rechenschaft geben."[182] In diesem Zusammenhang lobt Goethe vor allem Professor Wolf, bei dem er alle seine erzieherischen Erwartungen erfüllt findet: "eine aus der Fülle der Kenntnis hervortretende freie Überlieferung, aus gründlichem Wissen mit Freiheit, Geist und Geschmack sich über die Zuhörer verbreitende Mitteilung."[183] Allerdings bietet sich Goethe unter den herankommenden Professoren ein anderes Bild. Sie haben keinen "unglaublichen Vorsprung vor den Lernenden mehr," sondern es sind Professoren,

> die lehrend lernten und in den letzten Zeiten sich gar der Jugend gleich stellten, Gesinnungen, nicht Wissenschaft überlieferten, mit revolutionärem Geiste alles nivellierten, ohne zu bemerken, dass sie sich selbst, mit der übrigen Gesellschaft, auf die Wasserebene herunter brachten.[184]

---

[180]Gespr. mit S. Boisserée, 5. August 1815 (XXII, 807-08).
[181]*MuR* Nr. 584, IX, 575.
[182]Brief an Ludwig Friedrich Schultz, 24. November 1817 (XXI, 251).
[183]*Tag- und Jahreshefte* 1805, XI, 755. Friedrich August Wolf (1759-1824), Professor der klassischen Philologie und Philosophie in Halle.
[184]Briefkonzept vom [17.?] Juli 1819 an Constantin Ludwig Freiherr von Welden (XXI, 346).

Das Problem liegt zum Teil auch darin, "dass jeder glaubt, überliefern zu müssen, was man gewusst zu haben glaubt."[185] Ausserdem wird auf den Akademien "gar zu viel Unnützes"[186] getan, die Wissenschaften sind "zu weitschichtig" geworden, und "das meiste, was getrieben wird, ist doch nur Wiederholung von dem, was dieser oder jener berühmte Vorgänger gesagt hat. Von einem selbständigen Wissen ist kaum die Rede."[187] Aus diesen Worten spricht zu einem Grossteil Goethes kritische Einstellung gegenüber den Jenaer Professoren wie auch der jungen studentischen Generation seit dem Wartburgfest im Jahre 1817 und seinen Folgen. Er betrachtet die Haltung der Jugend als anmassend, da sie mit bereits fertigen Auffassungen in den Weltlauf eingreifen wollte.[188]

---

[185] *MuR* Nr. 583, IX, 575.
[186] Gespr. mit Eckermann, 24. Februar 1824 (XXIV, 87).
[187] Gespr. mit Falk, (28.) Februar 1809 (XXII, 538)3.
[188] Wilhelm Mommsen, *Die politischen Anschauungen Goethes* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1948), S. 187.

B. Politik und Geschichte

Französische Revolution und Folgezeit

Wie bereits betont, ist sich Goethe ganz dessen bewusst, in welch bedeutende Epoche er hineingeboren wurde. Er erlebte die Trennung Amerikas von England, das Ende des *ancien régime*, die Französische Revolution, die Herrschaft Napoleons, die Befreiungskriege, den Verfall des feudalen Europas sowie die durch die beginnende Industrialisierung ausgelöste technische, wirtschaftliche und soziale Entwicklung. Das epochale Ereignis seiner Zeit bleibt jedoch für Goethe die Französische Revolution im Jahre 1789, die sich entscheidend auf seine politischen Auffassungen ausgewirkt hat. Von Anfang an unterscheidet er sich von seinen prominenten Zeitgenossen dadurch, dass er die Revolution konsequent ablehnt. Selbst noch vierzig Jahre später versucht er, über seine instinktive Abneigung gegen dieses Ereignis hinwegzukommen.

Bereits die Halsbandgeschichte im Jahre 1785, die Goethe in ihrer Bedeutung überschätzt,[1] betrachtet er als "düstre Vorbedeutung," deren "grässlichste Erfüllung"[2] für ihn die Revolution selbst ist. Und von den grossen Idealen der Revolution "Freiheit und Gleichheit" sagt er schon Anfang 1788, dass sie nur "in dem Taumel des Wahnsinns

---

[1]Wilhelm Mommsen, S. 92.
[2]*Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 420.

genossen werden können."[3] Goethe erkennt in der Französischen Revolution nicht das grosse politische Ereignis, sondern sieht lediglich Willkür und Gesetzlosigkeit, durch die er sich in seiner Existenz bedroht fühlt. Die Revolution erschrickt ihn, weil er in ihr den "Umsturz alles Vorhandenen" sieht, "ohne dass die mindeste Ahnung zu ihm spräche was denn Besseres, ja nur anderes daraus erfolgen solle."[4] Sie bedroht die während seiner italienischen Reise gewonnene Vorstellung einer gesetzmässigen Ordnung, die eine fortschreitende Entwicklung sowie die ruhige Bildung des Menschen gewährleistet. Wie tief Goethe diese Störung empfunden hat, geht daraus hervor, dass er die Französische Revolution mit den Umwälzungen der Reformation vergleicht: "Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals / Luthertum es getan, ruhige Bildung zurück."[5] Allerdings hat Goethe, wie Wilhelm Mommsen hervorhebt, die inneren Ursachen der Revolution nicht verstanden, sondern die "Begleiterscheinungen mit dem Wesentlichen"[6] verwechselt. Mit dem eigentlichen Problem der Revolution, nämlich der Verfassung, sowie der Frage von Monarchie und Republik setzt

---

[3]*Italienische Reise*, XI, 566. Vgl. hierzu folgende Maxime, in der sich Goethe mit der Frage von Freiheit und Gleichheit auseinandersetzt: "In der Gesellschaft sind alle gleich. Es kann keine Gesellschaft anders als auf den Begriff der Gleichheit gegründet sein, keineswegs aber auf den Begriff der Freiheit. Die Gleichheit will ich in der Gesellschaft finden; die Freiheit, nämlich die sittliche, dass ich mich subordinieren mag, bringe ich mit" (*MuR* Nr. 951, IX, 622).
[4]*Tag- und Jahreshefte* 1793, XI, 631. Vgl. auch *Tag- und Jahreshefte* 1794, wo Goethe sagt, dass die Ereignisse der Revolution "die Welt erschütterten und alles Bestehende mit Umschwung, wo nicht mit Untergang bedrohten" (XI, 633).
[5]*Vier Jahreszeiten*, I, 262.
[6]Wilhelm Mommsen, S. 105.

Goethe sich nicht auseinander. Er fürchtet sich vor der Herrschaft der Massen und verkennt dabei, dass die neuen politischen Ideen vom Bürgertum getragen werden.[7] Noch im Jahre 1824 urteilt Goethe:

> Es ist wahr, ich konnte kein Freund der Französischen Revolution sein, denn ihre Greuel standen mir zu nahe und empörten mich täglich und stündlich, während ihre wohltätigen Folgen damals noch nicht zu ersehen waren. Auch konnte ich nicht gleichgültig dabei sein, dass man in Deutschland künstlicherweise ähnliche Szenen herbeizuführen trachtete, die in Frankreich Folge einer grossen Notwendigkeit waren.[8]

Goethe reagiert auf die Französische Revolution, wie er das immer tut, wenn politische Stürme ihn zu bedrohen scheinen. Er flüchtet vor der Politik in eine gegenwartsferne wissenschaftliche oder dichterische Arbeit. So widmet er sich während der Kampagne in Frankreich seiner Farbenlehre und hält an ihr "wie an einem Balken im Schiffbruch"[9] fest. Der gewaltsamen Neuerung setzt er seine bewahrende Tätigkeit entgegen. Während der Kapellmeister Reichardt sich im Jahre 1795 "mit Wut und Ingrimm" in die Revolution stürzt, entgegnet Goethe:

> ich aber, die greulichen unaufhaltsamen Folgen solcher gewalttätig aufgelösten Zustände mit Augen schauend und zugleich ein ähnliches Geheimtreiben im Vaterlande durch und durchblickend, hielt ein für allemal am Bestehenden fest, an dessen Verbesserung, Belebung und Richtung zum Sinnigen, Verständigen, ich mein Leben lang bewusst und unbewusst gewirkt hatte, und konnte und wollte diese Gesinnung nicht verhehlen.[10]

---

[7]Wilhelm Mommsen, S. 113.
[8]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 549-50).
[9]*Tag- und Jahreshefte* 1793, XI, 631.
[10]*Tag- und Jahreshefte* 1795, XI, 647-48. Johann Friedrich Reichardt (1752-1814), bis 1794 Hofkapellmeister in Berlin und später in Kassel.

Zwar hat Goethe sich stets für eine fortschreitende Entwicklung, für Verbesserung und Reform eingesetzt, aber auf politischem Gebiet unterstützt er die bestehenden Einrichtungen, obwohl er sich deren Versäumnisse bewusst ist. Er zieht die aristokratisch-monarchische Ordnung der Demokratie vor, da er durch jene die für ihn wesentlichen Werte gesichert glaubt.[11] Doch lehnt er es noch als 75jähriger entschieden ab, ein "Freund des Bestehenden" genannt zu werden, weil nicht alles Bestehende vortrefflich und gut sei: "Da aber neben vielem Guten zugleich viel Schlechtes, Ungerechtes und Unvollkommenes besteht, so heisst ein Freund des Bestehenden oft nicht viel weniger als ein Freund des Veralteten und Schlechten." Denn, wie Goethe weiter erklärt, die Zeit

> ist in ewigem Fortschreiten begriffen, und die menschlichen Dinge haben alle fünfzig Jahre eine andere Gestalt, so dass eine Einrichtung, die im Jahre 1800 eine Vollkommenheit war, schon im Jahre 1850 vielleicht ein Gebrechen ist.[12]

Goethe wendet sich besonders auch gegen alle Versuche, ausländische Neuerungen einzuführen. Eine Reform muss aus dem "Kern der eigenen Nation"[13] hervorgehen und einem allgemeinen Bedürfnis im Volk entsprechen. Nur dann kann eine beabsichtigte Revolution Erfolg haben und gelingen. Das war der Fall "mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis," und es war der Fall "mit Luthern, denn die Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre war es

---

[11]Wilhelm Mommsen, S. 118.
[12]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550).
[13]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550).

nicht weniger."[14]

Goethe nimmt aber nicht nur als politischer Beobachter eine ablehnende Haltung zur Französischen Revolution ein, sondern auch als Naturforscher verhält er sich auf ähnliche Weise und lehnt die Theorie der Vulkanisten ab. Er schlägt sich auf die Seite der Neptunisten, da sie von einer ruhigen Entwicklung ausgehen und nicht von gewaltsamen Umbrüchen. So spricht Goethe im Zusammenhang mit dem Vulkangestein Basalt stets von Revolutionen und Kriegen, während der Granit das Beharrende und Dauernde vertritt. In seinen *Zahmen Xenien* überträgt er die geschichtliche Auseinandersetzung in die Welt der Geologie und führt aus:

> Wie man die Könige verletzt,
> Wird der Granit auch abgesetzt,
> Und Gneis, der Sohn, ist nun Papa!
> Auch dessen Untergang ist nah:
> Denn Plutos Gabel drohet schon
> Dem Urgrund Revolution;
> Basalt, der schwarze Teufels-Mohr,
> Aus tiefster Hölle bricht hervor,
> Zerspaltet Fels, Gestein und Erden,
> Omega muss zum Alpha werden.
> Und so wäre denn die liebe Welt
> Geognostisch auch auf den Kopf gestellt.[15]

Obwohl Goethe sich entschieden gegen die Französische Revolution ausspricht, hat er sich doch mehr als jeder andere deutsche Dichter mit ihr in seinen Werken auseinandergesetzt.[16] Seine ersten Werke über die Französische Revolution, die Dramen *Der Gross-Cophta* (1791), *Der Bürgergeneral* (1793) und *Die Aufgeregten* (1793) sind schwache

---

[14]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550-51).
[15]*Zahme Xenien VI*, AGA I, 665.
[16]Vgl. auch Georg Wackerl, *Goethes Tag- und Jahres-Hefte* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), S. 79.

Stücke, die lediglich äussere Erscheinungsformen der Revolution behandeln und ihre Ideen parodieren. Auch das Romanfragment *Reise der Söhne Megaprazons* (1792), *Reineke Fuchs* (1793) oder gar das Drama *Die Natürliche Tochter* (1803), das Goethe als ein "Gefäss" bezeichnete, in dem er alles, was er "so manches Jahr über die Französische Revolution und deren Folgen geschrieben und gedacht, mit geziemendem Ernste niederzulegen hoffte,"[17] sind dem Problem der Revolution nicht angemessen und stellen keine echte Auseinandersetzung mit ihr dar.[18] In der *Natürlichen Tochter* ist es vor allem die moralische Zerrüttung der führenden Gesellschaftsschicht, die den Untergang herbeiführt. In den *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (1795) kommt es zwar zu einer ernsthaften politischen Diskussion, aber die Ablehnung der Revolution ist auch hier deutlich, und in dem Epos *Hermann und Dorothea* schliesslich bildet die Revolution lediglich den Rahmen.

Goethe hat noch 1824 das Drama *Die Aufgeregten* als sein "politisches Glaubensbekenntnis"[19] bezeichnet. Hier wird vor allem auch die Mitverantwortung des Adels hervorgehoben, und zwar in der Gestalt der Gräfin, die die Notwendigkeit von Reformen erkennt:

> Seitdem ich aber bemerkt habe, wie sich Unbilligkeit von Geschlecht zu Geschlecht so leicht aufhäuft. . . seitdem ich mit Augen gesehen habe dass die menschliche Natur auf einen unglaublichen Grad gedrückt und erniedrigt, aber nicht unterdrückt, und vernichtet werden kann: so habe ich mir fest

---

[17] *Tag- und Jahreshefte* 1799, XI, 673.
[18] Wilhelm Mommsen, S. 104.
[19] Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 548).

> vorgenommen, jede einzelne Handlung, die mir unbillig scheint, selbst streng zu vermeiden und unter den Meinigen, in Gesellschaft, bei Hof, in der Stadt über solche Handlungen meine Meinung laut zu sagen. Zu keiner Ungerechtigkeit will ich mehr schweigen. . . , und wenn ich auch unter dem verhassten Namen einer Demokratin verschrien werden sollte.[20]

Goethe vertritt den Standpunkt, dass eine Revolution "nie Schuld des Volkes ist, sondern der Regierung."[21] Es liegt in ihrer Verantwortung, Revolutionen dadurch zu verhüten, dass sie stets bereit ist, auf Reformen und Verbesserungen einzugehen. Allerdings ist das Regieren für Goethe ein Privileg, das in den Händen der kleinen herrschenden Schicht bleiben sollte. Dabei geht er davon aus, dass diese regierende Schicht verantwortlich handeln und, wie die Gräfin, Reformen von oben her durchführen wird. Goethe hält also an der Idee eines aufgeklärten Monarchen fest.[22]

Durch die Französische Revolution sieht er die "rohe Menge"[23] emporsteigen und die Ordnung gefährden. Ihre Herrschaft wird, wie Goethe glaubt, in Tyrannei umschlagen. In der *Natürlichen Tochter* wird der Zerfall jeglicher Ordnung von dem König so dargestellt:

> O diese Zeit hat fürchterliche Zeichen:
> Das Niedre schwillt, das Hohe senkt sich nieder,
> Als könnte jeder nur am Platz des andern
> Befriedigung verworrner Wünsche finden,
> Nur dann sich glücklich fühlen, wenn nichts mehr

---

[20] *Die Aufgeregten*, VI, 737.
[21] Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550).
[22] Wilhelm Mommsen, S. 110.
[23] *Die Natürliche Tochter*, VI, 387; vgl. auch *Venezianische Epigramme* Nr. 53:
"Frankreichs traurig Geschick, die Grossen mögens bedenken;
Aber bedenken fürwahr sollen es Kleine noch mehr.
Grosse gingen zugrunde: doch wer beschützte die Menge
Gegen die Menge? Da war Menge der Menge Tyrann." (I, 233)

> Zu unterscheiden wäre, wenn wir alle,
> Von *einem* Strom vermischt dahingerissen,
> Im Ozean uns unbemerkt verlören.[24]

Goethe widersetzt sich dem Freiheitsstreben der Französischen Revolution aus dem Grunde, weil für ihn Freiheit nur innerhalb des Gesetzes möglich ist.[25] Statt Willkür und Gesetzlosigkeit betont Goethe Ordnung, Mass und Gesetzlichkeit: "Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür / Und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung, / Vorzug und Mangel erfreue dich hoch."[26] Um gesetzlose Gewalt zu verhindern, tritt Goethe daher auch während der Übergabe von Mainz einer aufgebrachten Menge entgegen. Er will, wie er erklärt, "lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen."[27]

Besonders die Erlebnisse während der Kampagne in Frankreich haben Goethe gezeigt, dass es gerade das Schwanken zwischen "Ordnung und Unordnung" und zwischen "Erhalten und Verderben" ist, "was den Krieg für das Gemüt eigentlich verderblich macht."[28] In dieser Situation ist es daher am besten, wenn der Mensch sich auf seinen Kreis beschränkt und seine Aufgabe erfüllt, wie dies Goethe am Beispiel eines Bauern darstellt:

---

[24]*Die Natürliche Tochter*, VI, 326.

[25]Vgl. *Was wir bringen*, III, 623:
> Vergebens werden ungebundne Geister
> Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
> Wer Grosses will muss sich zusammen raffen.
> In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
> Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

[26]*Vergleichende Anatomie, Zoologie*, XVII, 269.

[27]*Belagerung von Mainz*, XII, 456; vgl. auch *MuR* Nr. 832, IX, 610: "Es ist besser, es geschehe dir unrecht, als die Welt sei ohne Gesetz. Deshalb füge sich jeder dem Gesetze."

[28]*Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 266.

> Wenden sich nun meine Gedanken von diesen kleinen, im Vergleich mit dem Weltwesen höchst unwichtigen Verhältnissen zu diesem, so muss mir jener Bauer einfallen, den ich bei der Belagerung von Mainz, im Bereich der Kanonen, hinter einem auf Rädern vor sich hingeschobenen Schanzkorbe seine Feldarbeit verrichten sah. Der einzelne beschränkte Mensch gibt seine nächsten Zustände nicht auf, wie auch das grosse Ganze sich verhalten möge.[29]

Das Verhalten dieses Bauern steht im Gegensatz zu jenem Emigranten, von dem Goethe ebenfalls in den *Annalen* berichtet und der an seiner Lage verzweifelt und so "ein Opfer der grenzenlosen Umwälzung"[30] wird. Goethe schliesst seinen Bericht von der Kampagne in Frankreich mit einem Hinweis zur Beschränkung auf den eigenen Bereich und zum Rückzug aus der grossen problematischen Welt: "Wir wenden uns, wie auch die Welt entzücke, / Der Enge zu, die uns allein beglücke."[31]

Von der Jenaer Schlacht bis zu den zwanziger Jahren

Obwohl das Jahrzehnt seiner Freundschaft mit Schiller friedlich war, spricht Goethe im Jahr 1803 davon, dass seit der Französischen Revolution "eine Unruhe in die Menschen"[32] gekommen sei. Dass ihn die Französische Revolution weiter beschäftigt, zeigt schon allein das Drama *Die Natürliche Tochter*, der erste Teil einer geplanten Trilogie, den er in diesem Jahr fertigstellt. Durch die Schlacht von Jena (1806) kommt es erneut zu einer "grossen

[29] *Tag- und Jahreshefte* 1795, XI, 650.
[30] *Tag- und Jahreshefte* 1795, XI, 656.
[31] *Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 425.
[32] *Tag- und Jahreshefte* 1803, XI, 720.

Welterschütterung,"[33] und wiederum, wie zur Zeit der Französischen Revolution, gibt sie Anlass, sich aus der politischen Welt zurückzuziehen. Obwohl Goethe immer wieder über politische Ereignisse stillschweigend hinweggeht, bereiten sie ihm doch grosse Sorge, und er verfällt der Resignation. Er sucht, sich durch seine Arbeit zu retten; denn, wie er sagt, der "Boden schwankt überall," und die Welt sieht "wild und verworren"[34] aus. Als die Universität Halle durch die Franzosen geschlossen wird, empfiehlt er Professor Wolf, sich auf sich selbst zurückzuziehen und seine archäologischen und anderen Arbeiten herauszugeben, damit wenigstens für die Nachwelt etwas Wertvolles aus dem Unheil entstehe. Goethe erkennt durchaus, dass die neue Wirklichkeit von dem Menschen auch eine neue Beurteilung verlangt, und er gesteht Wolf: "Neue Betrachtungen treten ein, wir leben unter neuen Bedingungen, und also ist es auch wohl natürlich, dass wir uns, wenigstens einigermassen, neu bedingen lassen."[35] Die neue Zeit setzt also eine Wandlung voraus, und es reicht nicht länger aus, nur am Bestehenden festzuhalten.

Durch die Begegnung mit Napoleon im Jahre 1808 in Erfurt glaubt Goethe endlich wieder Sinn und Ordnung in der Weltgeschichte zu erkennen. Es war, wie Wilhelm Mommsen sich ausdrückt, die "Begegnung des Genies mit dem Genie."[36] Der

[33]Brief an N. Meyer, 7. Oktober 1807 (WA IV, 19, S. 431).
[34]Brief an F. A. Wolf, 28. November 1806 (WA IV, 19, S. 238).
[35]Brief an F. A. Wolf, 28. November 1806 (WA IV, 19, S. 237).
[36]Wilhelm Mommsen, S. 132.

grosse Eindruck, den der französische Eroberer auf Goethe macht, hält trotz der napoleonischen Politik bis in die Befreiungskriege hinein an. Es war die grosse Persönlichkeit, die Goethe an Napoleon bewunderte.

Den Befreiungskriegen stand Goethe mit Skepsis und Zurückhaltung gegenüber. Napoleons Russlandfeldzug kommentiert er sogar mit den Worten: "Dass Moskau verbrannt ist, thut mir gar nichts. Die Weltgeschichte will künftig auch was zu erzählen haben."[37] Und sein Verhalten während der Völkerschlacht bei Leipzig beschreibt er im Jahre 1813 ähnlich:

> Hier muss ich noch einer Eigentümlichkeit meiner Handlungsweise gedenken. Wie sich in der politischen Welt irgendein ungeheures Bedrohliches hervortat, so warf ich mich eigensinnig auf das Entfernteste. Dahin ist denn zu rechnen, dass ich von meiner Rückkehr aus Karlsbad an mich mit ernstlichstem Studium dem chinesischen Reich widmete, und dazwischen . . . den Epilog zu Essex schrieb, gerade an dem Tage der Schlacht von Leipzig.[38]

Von dieser Haltung Goethes aus gesehen ist es verständlich, wenn das Festspiel *Des Epimenides Erwachen*, das der Dichter im Jahre 1814 für die Rückkehr des preussischen Königs aus dem Kriege schrieb, als Ausdruck der Reue gesehen wird:[39]

> Doch schäm ich mich der Ruhestunden;
> Mit euch zu leiden, war Gewinn:
> Denn für den Schmerz, den ihr empfunden,
> Seid ihr auch grösser, als ich bin.[40]

---

[37]Brief an K. F. von Reinhard, 14. November 1812 (WA IV, 23, S. 151).

[38]*Tag- und Jahreshefte* 1813, XI, 862-63.

[39]So z. B. Barker Fairley, *A Study of Goethe* (Oxford: At the Clarendon Press, 1947), S. 248; Erich Franz, *Goethe als religiöser Denker* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932), S. 34-35; Hans Tümmler, *Goethe als Staatsmann* (Göttingen: Musterschmidt, 1976), S. 83.

[40]*Des Epimenides Erwachen*, VI, 476.

Allerdings wird der Schlaf des Epimenides von dem Priester anders gedeutet:

> Tadle nicht der Götter Willen,
> Wenn du manches Jahr gewannst:
> Sie bewahrten dich im stillen,
> Dass du rein empfinden kannst.[41]

Dieses reine Empfinden macht es notwendig, dass der Mensch sich von den Wirrnissen der Welt zurückzieht. So wird die Bewahrung des Epimenides durch das Motiv des Heilsschlafs ausgedrückt, der in den Werken Goethes immer wieder eine Rolle spielt und dessen Wirkung darin liegt, dass er dem Menschen eine tiefere Einsicht gewährt. Gleichzeitig erscheint in dem Festspiel neben Epimenides der Dämon des Krieges und der Unterdrückung, womit auf Napoleon hingewiesen und das frühere Bild des Herrschers revidiert wird.

Für die Entwicklung des kleinen Weimarer Staates war vor allem die Entscheidung Carl Augusts von Bedeutung, als erster deutscher Fürst im Jahre 1816 eine Verfassung einzuführen und Pressefreiheit zu gewähren. Die Folgen waren schwerwiegend; denn Weimar und Jena wurden die Zentren einer liberalen Presse, was weit über die Grenzen des kleinen Landes hinaus zu grosser Besorgnis Anlass gab. Goethe lehnte die liberalen politischen Bestrebungen ab. Er übte scharfe Kritik an den Burschenschaften, deren zunehmende Radikalisierung zum Wartburgfest (1817) und schliesslich zur Ermordung Kotzebues (1819) durch einen Jenaer Burschenschaftler führte. Im Zusammenhang mit den Ausschreitungen der Studen-

---

[41] *Des Epimenides Erwachen*, VI, 476.

ten spricht Goethe einmal von dem "Narrenteufel"[42] in Jena. Aber seine Kritik bleibt nicht auf die Studenten beschränkt, sondern schliesst auch die beteiligten Professoren und deren revolutionären Geist mit ein. Die Ereignisse bestärken Goethe in seinem Widerwillen gegen konstitutionelle Freiheit.[43]

Goethe unterstützt durchaus Reformen, aber er lehnt jeden Radikalismus ab. Nach wie vor glaubt er, dass das Regieren die Aufgabe einer kleinen Minorität sei. Allerdings hält er es nicht für richtig, gerechte Forderungen des Volkes zu missachten und es in Unwissenheit zu belassen. Als daher während der grossen Reaktion Anfang der zwanziger Jahre das Gespräch auf die Bestrebungen der Monarchisten kommt, "Freiheit und Aufklärung zu hemmen," sagt Goethe:

> Im Prinzip, das Bestehende zu erhalten, Revolutionärem vorzubeugen, stimme ich ganz mit ihnen überein, nur nicht in den Mitteln dazu. Sie nämlich rufen die Dummheit und die Finsternis zu Hilfe, ich den Verstand und das Licht.[44]

Goethes politische Einstellung schwankt also zwischen liberalen und konservativen Grundsätzen.

Das soziale Problem der Zeit bestand in dem Verhältnis zwischen Bürgertum und Adel. Denn noch die Julirevolution von 1830 war, wie die Französische Revolution, eine Revolution des Bürgertums und nicht der Masse.[45] Schon während der Französischen Revolution war Goethe kein Freund der rohen

---

[42]Brief an Christian Gottlob von Voigt, 6. Februar 1818 (WA IV, 29, S. 43).
[43]Vgl. Gespr. mit Fürst Pückler, 1831 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 73).
[44]Gespr. mit F. von Müller, 18. September 1823 (XXIII, 296).
[45]Wilhelm Mommsen, S. 248.

Menge gewesen und jede Majorität ist ihm grundsätzlich zuwider.[46] Allerdings unterscheidet Goethe zwischen dem revolutionären Pöbel und dem einfachen Volk, das für ihn Ausdruck des Gesunden und Ursprünglichen ist. Im Volk sieht Goethe eine gesunde Basis für die Kultur gegeben. Das wird besonders in seiner Schilderung des Sankt-Rochus-Festes in Bingen deutlich. Aus der Sorge für seine Zeit sagt Goethe einmal, dass es gerade das Landvolk sei, das sich "in guter Kraft erhalten" habe und "noch lange imstande sein" werde, uns "vor gänzlichem Verfall und Verderben zu sichern." Er bezeichnet es als ein Depot, "aus dem sich die Kräfte der sinkenden Menschheit immer wieder ergänzen und anfrischen."[47]

Goethe hat die alte ständische Gliederung der Gesellschaft durchaus bejaht. Er sieht den Unterschied zwischen Bürgertum und Adel nicht als Konflikt, da für ihn beide Stände ihre eigenen Aufgaben haben.[48] In *Dichtung und Wahrheit* spricht Goethe davon, dass es in Deutschland kaum jemand eingefallen sei, die "ungeheure privilegierte Masse zu beneiden":

> Der Mittelstand hatte sich ungestört dem Handel und den Wissenschaften gewidmet und hatte freilich dadurch, sowie durch die nahverwandte Technik, sich zu einem bedeutenden Gegengewicht erhoben.[49]

Aber während das Bürgertum bereits auf kulturellem Gebiet, in der Bildung, der Wissenschaft, der Kunst und der

[46]Vgl. *MuR* Nr. 604, IX, 578; Gespr. mit Eckermann, 27. April 1825 (XXIV, 577-78).
[47]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 686).
[48]Wilhelm Mommsen, S. 252.
[49]*Dichtung und Wahrheit*, X, 773.

Philosophie die Führung erlangt hat, ist es auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet immer noch dem Adel unterworfen. Zwar ist Goethe von Carl August zum Geheimrat ernannt worden, eine Handlung, die vom Weimarer Hofadel als ungeheuerlich empfunden wurde, aber noch jahrzehntelang ist es undenkbar, dass an den grossen und kleinen Höfen ein Bürgerlicher Minister wird.[50]

Goethe geht davon aus, dass jeder Stand sich auf seinen Bereich konzentriert, wobei der einzelne innerhalb seines Standes wirken kann. Dabei ist die Arbeit eines jeden Standes gleich wichtig und verdient gleiche Achtung. In einem Gespräch mit Eckermann am 25. Februar 1824 betont er dazu:

> Das Vernünftigste ist immer, dass jeder sein Metier treibe, wozu er geboren ist und was er gelernt hat, und dass er den andern nicht hindere, das Seinige zu tun. Der Schuster bleibe bei seinem Leisten, der Bauer hinter dem Pflug, und der Fürst wisse zu regieren. Denn dies ist auch ein Metier, das gelernt sein will, und das sich niemand anmassen soll, der es nicht versteht.[51]

Und in seinem *Vorspiel 1807* sagt er:

> Nicht der König
> Hat das Vorrecht; allen ist's verliehen,
> Wer das Rechte kann, der soll es wollen;
> Wer das Rechte will, der sollt es können,
> Und ein jeder kann's, der sich bescheidet,
> Schöpfer seines Glücks zu sein im Kleinen.[52]

Goethe hat den Vorzug, der dem Adel durch seine hohe Geburt gegeben ist, durchaus anerkannt.[53] Er hat das

---

[50]Wilhelm Mommsen, S. 248.
[51]Gespr. mit Eckermann, 25. Februar 1824 (XXIV, 91).
[52]*Vorspiel 1807*, III, 586.
[53]Vgl. Gespr. mit F. von Müller, 14. Februar 1824: "Jeder Mensch . . . schlägt die Vorteile der Geburt bloss deswegen so hoch an, weil sie etwas Unbestreitbares sind. Alles was man erwirbt, leistet, durch Anstrengung verdient, bleibt dagegen ewig von der Verschiedenheit der Urteile und

Traditionsbewusstsein und den Familiengeist stets als prägenden Bestandteil der adligen Persönlichkeit angesehen und diese Auffassung gegen die Einstellung verteidigt, die nur die individuelle Leistung gelten lassen wollte. Allerdings soll auch der Adlige durch eigenen Verdienst sich seiner Vorfahren würdig erweisen und sich das von ihnen Übernommene immer neu aneignen. Goethes zwiespältige Haltung gegenüber dem Verfall der höfisch-repräsentativen Kultur ist einmal darauf zurückzuführen, dass er im Adel ein kulturbewahrendes Element sieht und zum anderen aber durchaus billigt, wenn der Adel sich auf Gebieten, die bisher weithin dem Bürger vorbehalten waren, Verdienste erwirbt.[54] Als sich Goethe daher im Mai 1831 mit dem Hauptwerk der Saint-Simonisten, *Exposition de la Doctrine de Saint-Simon*, beschäftigt, in dem der Adel des persönlichen Verdienstes gegen den Adel der Geburt ausgespielt wird, schreibt er in einem Brief an Zelter:

> Die Hansnarren des Tages wollen den Adel aufgehoben sehen, als wenn es möglich wäre dass ein tüchtiger Mann von tüchtigen Vorfahren etwas verlieren könnte. . . . Sie sollten täglich und stündlich auf den Knieen Gott bitten: dass man das Altgeprüfte legitim nennen möge und dass von Zeit zu Zeit eine Kreatur geboren würde, mit deren Namen Jahrhunderte könnten durchgestempelt werden.[55]

Dabei setzt Goethe jedoch voraus, dass derjenige, der tüchtige Vorfahren hat, auch selbst tüchtig ist. Er sieht in dem Adel geradezu ein epochemachendes Verdienst, das durch

---

[53] Ansichten abhängig" (XXIII, 324).
[54] Dieter Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe* (Kronberg/Ts: Athenäum, 1977), S. 127.
[55] Brief an Karl Friedrich Zelter, 17. September 1831 (XXI, 1006).

Jahrhunderte fortwirkt.[56]

Goethe war sich dessen bewusst, dass seine Zeit hauptsächlich von dem Gegensatz zwischen den konservativen und erhaltenden Kräften einerseits und den liberalen und fortschrittlichen andererseits gezeichnet war. Den Unterschied zwischen einer liberalen und einer konservativen Haltung hat er einmal so ausgedrückt:

> Die Liberalen . . . mögen reden; denn wenn sie vernünftig sind, hört man ihnen gerne zu; allein den Royalisten, in deren Händen die ausübende Gewalt ist, steht das Reden schlecht, sie müssen handeln.[57]

Goethe kennt allerdings die Schwierigkeit sehr gut, die ein "zu grosser Liberalismus" mit sich bringt:

> Man werde finden, dass man von oben herab mit zu grosser Güte, Milde und moralischer Delikatesse auf die Länge nicht durchkomme, indem man eine gemischte und mitunter verruchte Welt zu behandeln und in Respekt zu erhalten habe.[58]

Deshalb ist für Goethe der wahre Liberale ein Mensch, der in der Politik einen Mittelweg verfolgt. Zu Soret sagt er einmal:

> Le vrai libéral est l'homme qui cherche à produire le plus grand bien avec les moyens qui lui sont offerts, sans chercher à porter le fer et le feu sur les endroits faibles, mais en cherchant à tirer parti du bon pour obtenir du mieux.[59]

Gerade im Zusammenhang mit der Julirevolution nennt Soret den Dichter "libéral d'une manière abstraite, mais dans la pratique il penche pour les principes ultra."[60]

---

[56] Borchmeyer, S. 118.
[57] Gespr. mit Eckermann, 25. Februar 1824 (XXIV, 91-92).
[58] Gespr. mit Eckermann, 18. Februar 1831 (XXIV, 454).
[59] Gespr. mit Soret, 3. Februar 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 558).
[60] Gespr. mit Soret, 19. September 1830 (Biedermannsche

Letztes Jahrzehnt

Als im Jahre 1830 die Julirevolution ausbricht, sieht Goethe in den Pariser Vorgängen eine Erneuerung der Ereignisse der Französischen Revolution; er spricht von einer "Reprise der Tragödie von 1790."[61] Auch dieses Mal besorgt ihn weniger die Verfassungsfrage oder der Kampf um Freiheit als die Furcht vor dem sozialen Umsturz. Er kritisiert vor allem "das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt; es erscheint im Jahre 1830 vielleicht ungehöriger als je."[62] Goethe hat die Bedeutung der Ereignisse überschätzt und sie viel wichtiger gehalten, als sie waren.[63] Zu dem Kanzler von Müller sagt er, er könne sich nur dadurch über die Julirevolution beruhigen, "dass er sie für die grösste Denkübung ansehe, die ihm am Schlusse seines Lebens habe werden können."[64]

In seinen letzten Lebensjahren hat Goethe auch noch den Beginn der sozialistischen Bewegung kennengelernt. Er beschäftigt sich, wie bereits erwähnt, mit den Werken des Saint-Simonismus und berichtet Zelter über diese "Religion Simonienne," wie er sie nennt:

> An der Spitze dieser Sekte stehen sehr gescheite Leute, sie kennen die Mängel unserer Zeit genau und verstehen auch das Wünschenswerte vorzutragen; wie sie sich aber anmassen wollen, das Unwesen zu beseitigen und das Wünschenswerte zu befördern, so hinkt sie überall. Die Narren bilden sich ein, die

---

[60] Ausgabe, III/2, S. 666).
[61] Brief an Karl von Knebel, 12. September 1830 (XXI, 929).
[62] *MuR* Nr. 961, IX, 623.
[63] Wilhelm Mommsen, S. 219.
[64] Brief von F. von Müller an Rochlitz, 4. September 1830 in: *Goethes Gespräche*, Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 664.

> Vorsehung verständig spielen zu wollen, und versichern, jeder solle nach seinem Verdienst belohnt werden, wenn er sich mit Leib und Seele, Haut und Haar an sie anschliesst und sich mit ihnen vereinigt.[65]

Obwohl es Goethe ablehnt, allein vom Verdienst des Menschen auszugehen und dabei zu ignorieren, "was der Mensch ist," "was er war und wie er's geworden ist,"[66] weist Sagave darauf hin, dass der Dichter den sozialen und ökonomischen Ideen des Saint-Simonismus im wesentlichen zustimme und nur den religiösen Aspekt ablehne.[67]

Die Besorgnisse Goethes über den Zeitgeist und die Entwicklung der Zukunft verstärken sich in den letzten Jahren seines Lebens. Man könnte fast von Alterspessimismus sprechen, doch gibt es auch Lichtblicke und positive Zeichen. Sie bestehen, wie Karl Viëtor ausführt, in Goethes "Vertrauen in die nicht zu brechende Kraft und Kühnheit des produktiven Geistes."[68] Nichtsdestoweniger erkennt Goethe die Krise, in der sich die europäische Kultur befindet; er sieht die kommende Industrialisierung, die zunehmenden sozialen Probleme, die Probleme der Überbevölkerung und der Grosstadt. Als der Historiker Niebuhr in der Vorrede zu seiner *Römischen Geschichte* (1811, 1827) noch unter dem Eindruck der Julirevolution sich sehr pessimistisch über die Zukunft Europas äussert, sagt Goethe:

---

[65]Brief an Karl Friedrich Zelter, 28. Juni 1831 (XXI, 990).
[66]Brief an Karl Friedrich Zelter, 28. Juni 1831 (XXI, 990).
[67]Pierre-Paul Sagave, "Französische Einflüsse in Goethes Wirtschaftsdenken," *Festschrift für Klaus Ziegler*, Hrsg. Eckehard Catholy und Winfried Hellmann (Tübingen: Max Niemeyer, 1968), S. 113-31.
[68]Viëtor, *Goethe: Dichtung, Wissenschaft, Weltbild*, S. 558.

> Niebuhr hat recht gehabt . . . , wenn er eine barbarische Zeit kommen sah. Sie ist schon da, wir sind schon mitten darinne; denn worin besteht die Barbarei anders als darin, dass man das Vortreffliche nicht anerkennt.[69]

Den Grund für diesen Zustand führt Goethe auf eine Zeit zurück, die von Hast, Vielgeschäftigkeit, Unruhe und ruhelosem Vorwärtstreiben erfasst ist. Es ist eine Zeit, in der die Menschen den Wert des Augenblicks nicht mehr schätzen. Für Goethe aber war die richtige Verwendung der Zeit stets von grosser Bedeutung.[70] In einer Maxime bekennt er:

> Für das grösste Unheil unserer Zeit, die nichts reif werden lässt, muss ich halten, dass man im nächsten Augenblick den vorhergehenden verspeist, den Tag im Tage vertut und so immer aus der Hand in den Mund lebt, ohne irgend etwas vor sich zu bringen.[71]

Goethe nennt diese Zeit daher "veloziferisch."[72] In seinem letzten Brief, kurz vor seinem Tode, an Wilhelm von Humboldt spricht Goethe noch einmal davon, dass die Zeit "absurd und konfus" sei und sagt: "Verwirrende Lehre zu verwirrtem Handel waltet über die Welt."[73]

Goethe ahnt, welch unabsehbaren Möglichkeiten die Technik für die Zukunft bringen wird. Er sieht die Bedeutung dieser Entwicklung, und er erkennt ihre Notwendigkeit, aber er schaudert auch vor den Konsequenzen. Nichtsdestoweniger hat Goethe die technischen Neuerungen mit grossem Interesse

---

[69] Gespr. mit Eckermann, 22. März 1831 (XXIV, 487). Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), Staatsmann und Historiker in Berlin und Bonn.

[70] Vgl. Gespr. mit Eckermann, 3. November 1823: "Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant einer ganzen Ewigkeit" (XXIV, 67).

[71] *MuR* Nr. 479, IX, 559-60.

[72] *MuR* Nr. 479, IX, 560.

[73] Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1043).

verfolgt. Er spricht oft von den Dampfmaschinen, dem Bau der Eisenbahn in Deutschland, er erörtert die Verbindung des Mexikanischen Meerbusens mit dem Stillen Ozean, er hofft auf eine Verbindung der Donau mit dem Rhein und möchte schliesslich die Engländer im Besitz eines Suez-Kanals sehen: "Diese drei grossen Dinge," sagt Goethe, "möchte ich erleben, und es wäre wohl der Mühe wert, ihnen zuliebe es noch einige fünfzig Jahre auszuhalten."[74] Doch mischen sich in diese Betrachtungen immer wieder Sorgen über die Folgen einer derartigen Entwicklung. In einem Brief an Zelter vom Jahre 1825 gibt er seinen Befürchtungen Ausdruck und spricht von einer Welt der Schnelligkeit und Mittelmässigkeit, in der die jungen Menschen aufwachsen werden:

> Junge Leute werden viel zu früh aufgeregt und dann im Zeitstrudel fortgerissen; Reichtum und Schnelligkeit ist was die Welt bewundert und wornach jeder strebt; Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle mögliche Fazilitäten der Kommunikation sind es worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbieten, zu überbilden und dadurch in der Mittelmässigkeit zu verharren. Und das ist ja auch das Resultat der Allgemeinheit, dass eine mittlere Kultur gemein werde.[75]

Goethe hat also die Bedeutung der bevorstehenden Entwicklung deutlich gesehen, aber auch gewusst, dass dieser Prozess nicht aufzuhalten ist. Den Menschen des neuen Zeitalters aber hat er so charakterisiert:

> Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind.[76]

---

[74]Gespr. mit Eckermann, 21. Februar 1827 (XXIV, 600).
[75]Brief an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825? (XXI, 634).
[76]Brief an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825? (XXI, 634).

Goethe sieht hier, wie Wilhelm Mommsen ausführt, "mit prophetischem Blick, dass Zivilisation und Technik den Bildungsdurchschnitt heben," aber gleichzeitig die "Mittelmässigkeit auf Kosten der überragenden geistigen Leistung und auch der menschlichen Werte begünstigt werden wird."[77] Daher empfiehlt Goethe seinem Freund Zelter: "Lass uns soviel als möglich an der Gesinnung halten in der wir herankamen, wir werden, mit vielleicht noch wenigen, die Letzten sein einer Epoche die sobald nicht wiederkehrt."[78]

Die neue technische und wirtschaftliche Entwicklung wird Änderungen mit sich bringen. Sie wird von den Menschen verlangen, dass sie sich auf ein bestimmtes Fach beschränken. In einer Maxime sagt Goethe:

> Wer sich von nun an nicht auf eine Kunst oder Handwerk legt, der wird übel dran sein. Das Wissen fördert nicht mehr bei dem schnellen Umtriebe der Welt; bis man von allem Notiz genommen hat, verliert man sich selbst.[79]

Aber auch diese Spezialisierung bringt Gefahren mit sich. Trotz verschiedener Hinweise auf Beschränkung auf ein Fach hat Goethe selbst diese Maxime nie befolgt.[80]

Es ist bemerkenswert, wie sehr sich der dem monarchischen System verhaftete Goethe für das demokratische Amerika interessierte. Als Prinz Bernhard von Weimar in den Jahren 1825 und 1826 eine ausgedehnte Reise durch Nordamerika unternimmt und seine Beobachtungen in einem Tagebuch darlegt, beschäftigt sich Goethe damit nicht nur eingehend, sondern

---

[77]Wilhelm Mommsen, S. 277.
[78]Brief an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825? (XXI, 634).
[79]*MuR* Nr. 770, IX, 603.
[80]Vgl. Gespr. mit Eckermann, 20. April 1825 (XXIV, 154).

unterstützt auch eine Veröffentlichung. Immer wieder empfängt Goethe Besucher aus den Vereinigten Staaten und lässt sich ausführlich über das Land berichten. Goethe hat die grossen Zukunftsmöglichkeiten der neuen Welt erkannt. Er beneidet Amerika, weil dieses Land nicht die Bürde einer langen Tradition zu tragen hat. Doch auch Amerika ist nicht mehr ganz so jung, wie Goethe es sich wünscht: "Ja selbst wenn ich nach Amerika flüchten wollte, ich käme zu spät, denn auch dort wäre es schon zu helle."[81]

Wie auf keinem anderen Gebiet neigt Goethe im Politischen zur Bewahrung, zum Festhalten und zum Konservatismus. Er zieht für Europa die Monarchie der Demokratie vor, da sie nun einmal besteht, und befürwortet Reformen. Er lehnt Revolutionen ab und setzt sich statt dessen für Evolution ein. Zweifellos hat die Französische Revolution ihn in eine Abwehrstellung gebracht, die die folgenden Ereignisse nur noch verschärften. Goethe war, wie Thomas Mann einmal sagte, "ein Kämpfer und Befreier im Sittlichen, im Geistigen, besonders im Erotischen, nicht im Staatlichen und Bürgerlichen."[82]

Geschichte und Geschichtsschreibung

Das Leben des einzelnen Menschen wie die geschichtliche Entwicklung ganzer Völker ist durch die Interaktion

---

[81]Gespr. mit Eckermann, 15. Februar 1824 (XXIV, 84).
[82]Thomas Mann, "Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters," *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1960), S. 315.

verschiedener Kräfte einem ständigen Wechsel unterworfen. In seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* unterscheidet Goethe grundsätzlich "zwei Momente der Weltgeschichte, die bald aufeinander folgen, bald gleichzeitig, teils einzeln und abgesondert, teils höchst verschränkt, sich an Individuen und Völkern zeigen." Bei der ersten Epoche handelt es sich um ein Stadium,

> in welchem sich die einzelnen nebeneinander frei ausbilden; dies ist die Epoche des Werdens, des Friedens, des Nährens, der Künste, der Wissenschaften, der Gemütlichkeit, der Vernunft. Hier wirkt alles nach innen und strebt in den besten Zeiten zu einem glücklichen häuslichen Auferbauen; doch löst sich dieser Zustand zuletzt in Parteisucht und Anarchie auf.[83]

In der zweiten Epoche aber sind die Wirkungen nicht mehr nach innen, sondern nach aussen gerichtet. Es ist eine Epoche

> des Benutzens, des Kriegens, des Verzehrens, der Technik, des Wissens, des Verstandes. Die Wirkungen sind nach aussen gerichtet; im schönsten und höchsten Sinne gewährt dieser Zeitpunkt Dauer und Genuss unter gewissen Bedingungen. Leicht artet jedoch ein solcher Zustand in Selbstsucht und Tyrannei aus, wo man sich aber keineswegs den Tyrannen als eine einzelne Person zu denken nötig hat; es gibt eine Tyrannei ganzer Massen, die höchst gewaltsam und unwiderstehlich ist.[84]

Goethe sieht also die geschichtliche Entwicklung nicht als einen kontinuierlich aufsteigenden Prozess, sondern er geht von zyklischen Abläufen aus, die sich immer wiederholen. So sagt er:

> Der Kreis, den die Menschheit auszulaufen hat, ist bestimmt genug, und ungeachtet des grossen Stillstandes, den die Barbarei machte, hat sie ihre

---

[83] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[84] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.

> Laufbahn schon mehr als einmal zurückgelegt. Will man ihr auch eine Spiralbewegung zuschreiben, so kehrt sie doch immer wieder in jene Gegend, wo sie schon einmal durchgegangen. Auf diesem Wege wiederholen sich alle wahren Ansichten und alle Irrtümer.[85]

Von diesem Kreislauf der menschlichen Geschichte ist bei Goethe wiederholt die Rede. In einem Brief an Zelter spricht er einmal von dem "beweglichen, immer kreis- und spiralartig wiederkehrenden Erdetreiben,"[86] und zu dem Kanzler von Müller sagt er:

> Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen, die je und immer eine Zauberkraft über ganze Nationen wie über die einzelnen ausgeübt haben, und diese Formeln, ewig wiederkehrend, ewig unter tausend bunten Verbrämungen dieselben, sind die geheimnisvolle Mitgabe einer höhern Macht ins Leben.[87]

Goethe glaubt also nicht an einen beständigen Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung, sondern geht von einem durch Aufstieg und Verfall gekennzeichneten Fortschreiten aus.[88] Er erkennt weder einen Beginn noch ein Ende der Geschichte und bezeichnet die Lehre von den Endursachen als absurd.[89] Der Vorgang in der Geschichte ist wie der in der

---

[85]*FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 247. Vgl. auch "Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeiji, Herkulanum und Stabiä," *SchzK*, XIII, 1060-61: "Die Nationen steigen aus der Barbarei in einen hochgebildeten Zustand empor und senken sich später dahin wieder zurück, so wollen wir lieber sagen: sie steigen aus der Kindheit in grosser Anstrengung über die mittleren Jahre hinüber und sehnen sich zuletzt wieder nach der Bequemlichkeit ihrer ersten Tage."
[86]Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. Mai 1820 (XXI, 393).
[87]Gespr. mit F. von Müller, 29. April 1818 (XXIII, 33).
[88]Viëtor, *Goethe: Dichtung, Wissenschaft, Weltbild*, S. 501.
[89]Brief an Karl Friedrich Zelter, 29. Januar 1830 (XXI, 889); vgl. auch "Einwirkung der neuern Philosophie," *Zur Wirtschaftslehre*, XVI, 876.

Natur: "Alles ist neu und doch immer das Alte."[90]

In seinem Aufsatz "Geistesepochen" hat Goethe die geistesgeschichtliche Entwicklung von einem anfänglichen Chaos bis in seine eigene Zeit verfolgt und in vier einander, sich in einem dialektischen Prozess ablösende Epochen dargestellt. Zu diesen Ausführungen wurde Goethe besonders durch die mythologischen Studien von Gottfried Hermann (*De mythologia Graecorum antiquissima*, 1807 und *Briefe über Homer und Hesiodus*, herausgegeben zusammen mit F. Creuzer 1817) angeregt, in denen dieser Altphilologe ausführt, wie aus der mythologischen Denkart in Griechenland die späteren Geistesstufen sich entwickelten.

Bei Goethe entsteht aus dem schöpferischen Chaos des Anfangs das "Reich der Poesie," in dem nur der Poet ist, "der den Volksglauben besitzt oder sich ihn anzueignen weiss."[91] Dann folgt die Epoche der Theologie und der Vernunft, die alle Dämonen einem System unterordnet, bis sie zuletzt "sämtlich von einem Gotte abhängig gedacht werden."[92] Diese "heilige" Epoche wird abgelöst von derjenigen der individualistischen Philosophie, die mehr dem einzelnen Menschen genügt als ganzen Völkern. In dieser Stufe sondert sich der Verstand von der Vernunft ab und sucht "alles Denkbare seiner Klarheit anzueignen und selbst die geheimnisvollsten Erscheinungen fasslich aufzulösen."[93] Aber

---

[90]*Zur Naturwissenschaft*, Allgemeine Naturlehre, Die Natur, Fragment, WA II, 11, S. 5.
[91]"Geistesepochen," *SchzL*, XIV, 613.
[92]"Geistesepochen," S. 614.
[93]"Geistesepochen," S. 614.

diese Epoche dauert nicht lange und wird von einem Zustand der Verwirrung abgelöst:

> Das Menschenbedürfnis, durch Weltschicksale aufgeregt, überspringt rückwärts die verständige Leitung, vermischt Priester-, Volks- und Urglauben, klammert sich bald da, bald dort an Überlieferungen, versenkt sich in Geheimnisse, setzt Märchen an die Stelle der Poesie und erhebt sie zu Glaubensartikeln. Anstatt verständig zu belehren und ruhig einzuwirken, streut man willkürlich Samen und Unkraut zugleich nach allen Seiten; kein Mittelpunkt, auf den hingeschaut werde, ist mehr gegeben.[94]

Goethe stellt in dieser Entwicklung erneut einen Kreislauf dar, in dem die "Urgefühle"[95] immer mehr abnehmen, dagegen aber Vernunft und Verstand an Bedeutung gewinnen. Am Ende steht das Chaos, das sich allerdings von dem des Anfangs dadurch unterscheidet, dass es nicht fruchtbar und zukunftsreich, sondern unfruchtbar ist und "aus dem der Geist Gottes kaum selbst eine ihm würdige Welt abermals erschaffen könnte."[96] Mit dieser letzten chaotischen Zeit spielt Goethe auf ironische Weise auf die frömmelnde und rückwärtsgewandte Romantik an. Es handelt sich dabei, wie Goethe in einem Gespräch mit Eckermann betont, um eine "rückschreitende" Zeit; "denn sie ist eine subjektive":

> Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung.[97]

Eine rückschreitende Zeit aber kann nichts Grosses hervorbringen, da ihr Blick auf die Vergangenheit gerichtet ist.

---

[94]"Geistesepochen," S. 614-15.
[95]"Geistesepochen," S. 614; vgl. auch Flitner, S. 251.
[96]"Geistesepochen," S. 615.
[97]Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1826 (XXIV, 172).

Shakespeare lebte in einer "grossen kräftigen Zeit,"[98] und er verdankt seine Grösse dieser Zeit. In der jetzigen Zeit aber wirken die schlechten Einflüsse auf das Talent wie "ein fallendes Gift, das den Baum seiner Schöpfungskraft zerstört, vom grünen Schmuck der Blätter bis in das tiefste Mark und die verborgenste Faser."[99] Der Mensch ist also von seiner Zeit abhängig und an sie gebunden. Daher versucht Goethe auch in seinen biographischen Darstellungen die Menschen aus ihrer Zeit zu verstehen. In *Dichtung und Wahrheit* hat er seine eigene Entwicklung dem Motto der Zeit unterstellt.

Ausserdem spielen für Goethe "das Inkalkulable" und "das Inkommensurable" in der Weltgeschichte eine Rolle:

> Gesetz und Zufall greifen ineinander, der betrachtende Mensch aber kommt oft in den Fall, beide miteinander zu verwechseln, wie sich besonders an parteiischen Historikern bemerken lässt, die zwar meistens unbewusst, aber doch künstlich genug, sich eben dieser Unsicherheit zu ihrem Vorteil bedienen.[100]

Dieser Zufall herrscht vor allem in der politischen Geschichte, während Goethe die Geschichte der Künste und der Wissenschaft gern analog zum organischen Wachstum betrachtet.[101] Trotzdem erscheint ihm die Geschichte des öfteren auch problematisch. An Zelter schreibt er einmal, es ist "um alles Geschichtliche ein gar wunderliches unsicheres Wesen und es geht wirklich in's Komische wenn man überdenkt wie man von längst Vergangenem sich mit Gewissheit überzeugen

---

[98]Gespr. mit Eckermann, 2. Januar 1824 (XXIV, 544).
[99]Gespr. mit Eckermann, 2. Januar 1824 (XXIV, 545).
[100]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[101]Wilhelm Mommsen, S. 209-10.

will."[102] Oder es kann sogar zu solch bitter anklagenden Worten kommen wie zu Kanzler von Müller: "Ich bin nicht so alt geworden, um mich um die Weltgeschichte zu bekümmern, die das Absurdeste ist, was es gibt." Allerdings schränkt Goethe diese Worte sogleich ein, wenn er von seiner "Grobianslaune" spricht und betont, dass man nur immer sorgen müsse, "erregt zu werden, um gegen die Depression anzukämpfen."[103] Und in dem berühmten Gespräch mit dem Historiker Luden, in dem Goethe allerdings die Rolle des Mephisto übernimmt, spricht er davon, dass selbst eine Durchforschung und Klärung aller Geschichtsquellen nur die bekannte grosse Wahrheit hervorbringen könnte, nämlich

> dass es zu allen Zeiten und in allen Ländern miserabel gewesen ist. Die Menschen haben sich stets geängstigt und geplagt; sie haben sich untereinander gequält und gemartert. . . . Was ihnen noch etwa einige Anhänglichkeit an das Leben gab oder gibt, das war und ist die Furcht vor dem Sterben. So ist es; so ist es gewesen; so wird es wohl auch bleiben. Das ist nun einmal das Los der Menschen.[104]

In diesem Zusammenhang hat Goethe einmal seine skeptische Sicht der Geschichte als "Scheitholzflöss-Anarchie"[105] bezeichnet und in einem Brief an Zelter vom 19. März 1818

---

[102]Brief an Karl Friedrich Zelter, 27. März 1824 (WA IV, 38, S. 92).

[103]Gespr. mit F. von Müller, 6. März 1828 (XXIII, 531-33).

[104]Gespr. mit H. Luden, 19. August 1806 (XXII, 400-01). Heinrich Luden (1780-1847), Historiker und Publizist, Professor der Philosophie in Jena. Vgl. auch Gespr. mit F. von Müller, 27. Januar 1830: "Man tappt in allen Jahrhunderten, in allen Weltteilen herum und ist doch nicht überall zu Hause, stumpft sich Sinn und Urteil ab, verliert Zeit und Kraft. Mir geht es selbst so; ich bereue es aber zu spät. Man liest Folianten und Quartanten durch und wird um nichts klüger, als wenn man alle Tage in der Bibel läse; man lernt nur, dass die Welt dumm ist, und das kann man in der Seifengasse hier zunächst auch erproben" (XXIII, 659).

[105]Brief an Karl Friedrich Zelter, 19. März 1818 (XXI, 277).

seine Beobachtung einer Flösse von Scheithölzern beschrieben, die durch Wirbel und Sandbänke von der unberechenbaren Gewalt des Wassers getrieben schliesslich alle im Feuerherd enden.

Aber es gibt nicht nur düstere und negative Perspektiven in Goethes Geschichtsauffassung. Die Geschichte kann für ihn auch Sinn haben und Höhepunkte hervorbringen. Diese bestehen besonders in den grossen Individuen, die den Zusammenhang der einzelnen Zeitalter darstellen:

> Betrachtet man die einzelne frühere Ausbildung der Zeiten, Gegenden, Ortschaften, so kommen uns aus der dunklen Vergangenheit überall tüchtige und vortreffliche Menschen, tapfere, schöne, gute in herrlicher Gestalt entgegen. Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen, bald in einzelnen Stimmen, in einzelnen Chören, bald fugenweise, bald in einem herrlichen Vollgesang vernehmen.[106]

In der Geschichte stehen also für Goethe nicht die geschichtlichen Vorgänge und Begebenheiten im Vordergrund, sondern sein Interesse gilt in erster Linie dem Menschen und den geistigen und kulturellen Werten, die er in Religion, Kunst und Wissenschaft zum Ausdruck bringt.[107] Und darum ist für Goethe "das beste, was wir von der Geschichte haben," gerade "der Enthusiasmus, den sie erregt."[108] Dieser "Enthusiasmus" aber wird von den grossen Individuen ausgelöst, die eine entschiedene Wirkung auf die Geschichte und die Nachwelt hervorgebracht haben. Daher liegt das

---

[106] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340; vgl. hierzu auch Brief an Jacobi, 7. März, 1808 (WA IV, 20, S. 25).
[107] Wilhelm Mommsen, S. 209.
[108] *MuR* Nr. 495, IX, 563.

"einzig schöne Aperçu, was uns die Geschichte noch ganz allein erfreulich machen kann," darin, dass "die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorarbeiten."[109] Für den einzelnen Menschen aber kommt es darauf an, dass er lerne, sein "eigenes Tun und Vollbringen an das anzuschliessen, was andere getan und vollbracht haben," das heisst "das Produktive mit dem Historischen zu verbinden."[110] Gerade in dieser Feststellung liegt für Cassirer der eigentliche Schlüssel für Goethes Geschichtsauffassung. Er lehnte, so führt Cassirer aus, das Historische ab,

> wo es sich ihm als blosser *Stoff* aufdrängte; aber er forderte es als ein Medium und als ein notwendiges Mittel, um die *Form* seines eigenen Seins und seines eigenen Schaffens zu entdecken. . . . denn, so gefasst, bedeutet es ihm keinen Gegensatz mehr zu den produktiven Kräften, aus denen er seine Welt gestaltete, sondern es wurde selbst eine bildende Grund- und Urkraft, die ihm die Welt des Geistigen erschloss und in ihrem ganzen Reichtum zu eigen gab.[111]

In der Überlieferung der Geschichte geht Goethe nicht nur von den wohl dokumentierten geschichtlichen Zeiten aus, sondern sein Interesse gilt vor allem den vorgeschichtlichen Zeiten, die nur noch in ihren Wirkungen erkennbar sind. So unterscheidet Goethe nach dem Ausmass der Überlieferung folgende Zeiten. Zunächst gibt es

> bedeutende Zeiten, von denen wir wenig wissen, Zustände, deren Wichtigkeit uns nur durch die Folgen

---

[109] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[110] "Das Sehen in subjektiver Hinsicht," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 894.
[111] Ernst Cassirer, "Goethe und die geschichtliche Welt," *Goethe und die geschichtliche Welt: Drei Aufsätze* (Berlin: Bruno Cassirer, 1932), S. 25-26.

> deutlich wird. Diejenige Zeit, welche der Same unter der Erde zubringt, gehört vorzüglich mit zum Pflanzenleben.[112]

Dann gibt es

> auffallende Zeiten, von denen uns weniges, aber höchst Merkwürdiges bekannt ist. Hier treten ausserordentliche Individuen hervor, es ereignen sich seltsame Begebenheiten. Solche Epochen geben einen entschiedenen Eindruck, sie erregen grosse Bilder, die uns durch ihr Einfaches anziehen.[113]

Und schliesslich gibt es die "historischen Zeiten," die uns "im vollen Tag" erscheinen:

> Man sieht vor lauter Licht keinen Schatten, vor lauter Hellung keinen Körper, den Wald nicht vor Bäumen, die Menschheit nicht vor Menschen; aber es sieht aus, als wenn jedermann und allem recht geschähe, und so ist jedermann zufrieden.[114]

Gerade weil wir von den geschichtlichen Zeiten alles wissen, die vorgeschichtlichen Zeiten aber zum grössten Teil im dunkeln liegen, warnt Goethe vor einer Überschätzung jener Zeiten. Denn der Einfluss und die Bedeutung dieser vorgeschichtlichen Zeiten für unsere Zivilisation ist unübersehbar:

> Die Existenz irgendeines Wesens erscheint uns ja nur, insofern wir uns desselben bewusst werden. Daher sind wir ungerecht gegen die stillen dunklen Zeiten, in denen der Mensch, unbekannt mit sich selbst, aus innerm starken Antrieb tätig war, trefflich vor sich hin wirkte und kein anderes Dokument seines Daseins zurückliess als eben die Wirkung, welche höher zu schätzen wäre als alle Nachrichten.[115]

In der Erkenntnis des Wertes der vorgeschichtlichen Zeiten ist Goethe seiner Zeit voraus. Denn noch für Arnold J.

---

[112] *FL*, Hist. Zeit, Zwischenzeit, XVI, 339.
[113] *FL*, Hist. Zeit, Zwischenzeit, XVI, 339.
[114] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 339-40.
[115] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.

Toynbee bedeutet die Entwicklung in diesen Zeiten "a more profound change, a greater step in growth, than any progress which Man has yet achieved under the aegis of civilizations."[116] Aus diesem Grunde ist für Goethe besonders auch die Sage von Bedeutung; denn sie erlaubt ihm, das bisher Unbekannte der Geschichte auf produktivem Wege zu erschliessen:

> Höchst reizend ist für den Geschichtsforscher der Punkt, wo Geschichte und Sage zusammengrenzen. Es ist meistens der schönste der ganzen Überlieferung. Wenn wir uns aus dem bekannten Gewordenen das unbekannte Werden aufzubauen genötigt finden, so erregt es eben die angenehme Empfindung als wenn wir eine uns bisher unbekannte gebildete Person kennen lernen und die Geschichte ihrer Bildung lieber herausahnden als herausforschen.[117]

Für Goethes Geschichtsauffassung ist vor allem wichtig, dass er nicht nur in Jahrtausenden lebt, sondern auch seine Zeit, ja sich selbst geschichtlich zu sehen vermag. Er hat dabei allerdings nie den Versuch unternommen, die Geschichte in ihrer Ganzheit zu begreifen. Die Kräfte des Menschen sind nicht ausreichend, Vernunft in das Weltall bringen zu wollen.[118] Daher muss sich der Mensch mit fragmentarischen Ansichten zufrieden geben. Allerdings hat Goethe, wie Meinecke ausführt, vielleicht das Postulat zuerst gestellt, "das eine immer durch das andere zu ergänzen, um dem höchsten Ziele einer denkend-lebendigen Anschauung der Vergangenheit so nahe zu kommen als es der menschlichen Schwäche möglich

---

[116]Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford: University Press, 1934) I, 192; vgl. auch Schmidt, S. 36.
[117]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.
[118]Gespr. mit Eckermann, 15. Oktober 1825 (XXIV, 162-64).

ist."[119]

Da Geschichte ein fortlaufender Prozess ist und das Gegenwärtige aus dem Vergangenen sich entwickelt, ist für das richtige Verständnis der Gegenwart die Kenntnis der Vergangenheit unumgänglich. In diesem Zusammenhang hat Goethe die Werke Justus Mösers (*Patriotische Phantasien*, 1774-86) besonders gelobt, in denen dieser es verstand, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen und dieses aus jenem abzuleiten.[120] Auch Goethe besitzt diese Fähigkeit, die sich in dem bereits erwähnten Einsgefühl von Vergangenheit und Gegenwart äussert. Meinecke sieht darin fast etwas Visionäres und betont, dass es Goethe in seiner Geschichtsauffassung hauptsächlich auf das "Dauernde und Unvergängliche inmitten der Vergangenheit"[121] ankommt. Es handelt sich also nicht einfach um das Verständnis der verschiedenen geschichtlichen Begebenheiten, sondern es kommt Goethe auf ihre symbolische Bedeutung an. In den *Zahmen Xenien* sagt er:

> Nichts vom Vergänglichen,
> Wie's auch geschah!
> Uns zu verewigen,
> Sind wir ja da.[122]

Goethe hat sich mit der Geschichte nicht nur theoretisch befasst, sondern seine Beschäftigung mit der Kultur- und Wissenschaftsgeschichte führte zu umfassenden

---

[119] Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. III: *Die Entstehung des Historismus*, Hrsg. und eingel. von Carl Hinrichs (München: R. Oldenbourg, 1959), S. 482.
[120] *Dichtung und Wahrheit*, X, 702-03.
[121] Meinecke, S. 464 und 480.
[122] *Zahme Xenien I*, AGA I, 607.

historischen Darstellungen. So entstanden aus seinen Farbstudien die *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* und aus seiner Beschäftigung mit der persischen Dichtkunst die *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans*. Daneben stehen die biographischen Werke, allen voran die Schilderung der eigenen Jugendepoche in *Dichtung und Wahrheit*. Durch diese kultur- und wissenschaftlichen Studien wird offenbar, dass der normative Gesichtspunkt der Klassik zurücktritt und Goethe sich mehr einer universalhistorischen Auffassung zuwendet: die einzelnen Epochen erhalten ihren Eigenwert und werden nicht am Masstab der Antike gemessen. Oder wie es Goethe in seinem Brief an Jacobi erklärt: "In meines Vaters Hause, sage ich mir, sind viele Appartementer, und der dunkle Keller unten gehört so gut zum Pallast als der Altan auf dem Dache."[123]

Goethe ist sich durchaus der Schwierigkeiten bewusst, die mit einer geschichtlichen Überlieferung verbunden sind. Er weiss, dass wahre Geschichtsschreibung sowohl vom Material wie auch vom Verfahren abhängig ist, und er beschäftigt sich mit den Ergebnissen und der Wirkung, die diese Geschichtsschreibung auf die Menschen hat. Er betrachtet es als die Pflicht des Historikers, "das Wahre vom Falschen, das Gewisse vom Ungewissen, das Zweifelhafte vom Verwerflichen zu unterscheiden."[124] Diese Aufgabe wird dabei durch das Fragmentarische des überlieferten Materials erschwert,

---

[123]Brief an Jacobi, 7. März 1808 (WA IV, 20, S. 25); vgl. auch Brief an Auguste von Bernstorff, 17. April 1823 (XXI, 534).
[124]*MuR* Nr. 295, IX, 530.

so dass sich der Historiker oft mit Unvollkommenheiten zufrieden geben muss. Er sieht sich der Aufforderung gegenüber, "das gediegene Gold und Silber aus der Masse jener so unglaublich begabten Erzgänge auszuscheiden" und läuft dabei die Gefahr, sich vielleicht nur "mit Schlackenhalden, vergangener Jahrhunderte herumzumühen."[125] Trotzdem hat der Historiker eine zweifache Pflicht: "erst gegen sich selbst, dann gegen den Leser. Bei sich selbst muss er genau prüfen, was wohl geschehen sein könnte, und um des Lesers willen muss er festsetzen, was geschehen sei."[126] Und im Hinblick auf den Leser gibt es wiederum "zweierlei Arten die Geschichte zu schreiben," nämlich eine für "die Wissenden" und eine andere für "die Nichtwissenden." Während es für den Wissenden genügt, "durch Zusammenstellungen und Andeutungen an das zu erinnern, was er weiss, und ihm für das zerstreut Bekannte eine grosse Einheit der Ansicht zu überliefern," ist für den Nichtwissenden nicht nur "eine grosse Einheit darzustellen," sondern auch "das Einzelne unnachlässlich zu überliefern."[127]

Wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, auf die der Historiker bei der Geschichtsschreibung stösst, ist es nicht verwunderlich, dass er sich "nach Resultaten umsieht." Aber darüber geht, wie Goethe betont, "die einzelne That sowie der einzelne Mensch verloren."[128] Dieses Individuelle aber

---

[125] *Tag- und Jahreshefte* 1812, XI, 857.
[126] *MuR* Nr. 271, IX, 527.
[127] "Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrten," *SchzL*, XIV, 228.
[128] *Dichtung und Wahrheit*, Lesarten, WA I, 28, S. 358.

ist für Goethe in der Überlieferung von besonderer Wichtigkeit. Daher verweist er immer wieder auf Dokumente, Chroniken, Tagebücher und Memoiren, die das Vergangene auf eine unmittelbare Art vergegenwärtigen.[129] Aus diesem Grunde zieht er der Geschichte die Biographie vor: "Man wird nicht müde, Biographien zu lesen so wenig als Reisebeschreibungen: denn man lebt mit Lebendigen." Dagegen hat selbst die beste Geschichte "immer etwas Leichenhaftes":

> Ja man kann sagen, sie wird immer verdriesslicher zu lesen, je länger die Welt steht: denn jeder Nachfolgende ist genöthigt, ein schärferes, ein feineres Resultat aus den Weltbegebenheiten herauszusublimieren, da denn zuletzt, was nicht als *caput mortuum* liegen bleibt, im Rauch aufgeht.[130]

Mit dieser Auffassung distanziert sich Goethe, wie Emrich betont, weitgehend von der in der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts vorherrschenden "Bewältigung des Vergangenen durch den produktiv nachschaffenden Prozess des sich die Geschichte unterwerfenden Geistes" und die "Einverleibung des Gewesenen in die Denkart der Gegenwart."[131]

In dem bereits erwähnten Gespräch mit dem Historiker Luden weist Goethe sogar den Anspruch der Geschichte auf Wissenschaftlichkeit zurück:

> Man braucht wahrlich nicht den Widerspruch zu seinem Grundsatze gemacht zu haben, um den Gang der Dinge anders zu denken, als sie uns überliefert oder von irgendeinem Historiker dargestellt worden sind oder dargestellt werden können. Und solange dieses der Fall ist, so lange wird es verstattet sein, die Geschichte des Irrtums zu zeihen, und ihre Überliefe-

---

[129]Brief an Barthold Georg Niebuhr, 23. November 1812 (XIX, 675).
[130]*Dichtung und Wahrheit*, Lesarten, WA I, 28, S. 358.
[131]Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 117.

rungen als falsch anzusehen.[132]

Goethe bezweifelt also, dass es in der Geschichte Wahrheit geben kann. Er vergleicht den Historiker mit dem Dichter und sieht den Unterschied darin, dass der Dichter seine Welt "frei, nach seiner eigenen Idee" schafft und sie darum "vollkommen und vollendet hinstellen" kann, während der Historiker seine Welt so aufbauen muss, "dass die sämtlichen Bruchstücke hineinpassen" und daher "niemals ein vollkommenes Werk liefern" kann, sondern stets "die Mühe des Suchens, des Sammelns, des Flickens und Leimens sichtbar bleiben"[133] wird. Allerdings hat Goethe in einer späteren Äusserung zu Niebuhr die Dichtung sowohl als die Geschichte in ihrem Wert und ihrer Würde bestätigt.[134] Trotz dieser positiven Haltung äussert sich Goethe wiederholt skeptisch über die Geschichte. So spricht er davon, dass Geschichte zu schreiben eine Art sei, "sich das Vergangene vom Halse zu schaffen."[135] Oder er beklagt sich darüber, wie wenig "von den einzelnen Personen der Geschichte gewusst" und wie wenig in Büchern überliefert wird: "Die Individualität der Person erscheint nie, sondern ein Abstraktum mit Wunderlichkeiten."[136] Goethe zweifelt an der Glaubwürdigkeit der von den Historikern dargestellten Vergangenheit und kritisiert vor allem ihre Methode:

---

[132]Gespr. mit H. Luden, 19. August 1806 (XXII, 406).
[133]Gespr. mit H. Luden, 19. August 1806 (XXII, 407).
[134]Brief an Barthold Georg Niebuhr, 17. Dezember 1811 (WA IV, 22, S. 216).
[135]*MuR* Nr. 105, IX, 509.
[136]Gespr. mit Riemer, Undatiertes aus den Jahren 1803-1813 in: Friedrich Wilhelm Riemer, *Mitteilungen über Goethe*, Hrsg. Arthur Pollmer (Leipzig: Insel, 1921), S. 341-42.

> Besieht man es genauer, so findet sich, dass dem Geschichtsschreiber selbst die Geschichte nicht leicht historisch wird; denn der jedesmalige Schreiber schreibt immer nur so, als wenn er damals selbst dabei gewesen wäre, nicht aber, was vormals war und damals bewegte. Der Chronikenschreiber selbst deutet nur mehr oder weniger auf die Beschränktheit, auf die Eigenheiten seiner Stadt, seines Klosters wie seines Zeitalters.[137]

Ganz ähnlich beurteilt auch Faust die Geschichtsschreibung:

> Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
> Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
> Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
> Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln. (V. 575-79)

Goethes Skepsis wendet sich dabei vor allem gegen die politische Geschichtsschreibung. Das zeigt seine Reaktion auf Niebuhrs *Römische Geschichte*, in der ihn weniger der geschichtliche Stoff als die Darstellungsweise des Historikers interessiert.[138] Aus diesem Grunde konnte er auch – im Gegensatz zu den meisten Zeitgenossen – das epochemachend Neue an Niebuhrs Methode erkennen. Goethe sagt dazu:

> Höchst erwünscht ist jedem, der zu dem Uranschauen zurückkehren möchte, die Kritik, die alles Sekundäre zerschlägt und das Ursprüngliche, wenn sie es nicht wieder herstellen kann, wenigstens in Bruchstücken ordnet und den Zusammenhang ahnden lässt.[139]

Goethes Auffassung der Geschichte ist nicht statisch. Er bleibt nicht auf der einmal gewonnenen Einsicht der Geschichte stehen, sondern weiss, dass eine bestimmte Zeit in jedem Jahrhundert anders aussehen kann:

> Dass die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit

---

[137] *MuR*, Nr. 651, IX, 585.
[138] Brief an Karl Friedrich Zelter, 17. Januar 1831 (XXI, 961).
[139] Brief an Barthold Georg Niebuhr, 23. November 1812 (XIX, 675).

> umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unsern Tagen wohl kein Zweifel übrig geblieben. Eine solche Notwendigkeit entsteht aber nicht etwa daher, weil viel Geschehenes nachentdeckt worden, sondern weil neue Ansichten gegeben werden, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen lässt.[140]

Diese Äusserung zeugt von einer gewandelten positiven Haltung Goethes zur Geschichtsschreibung zu einer Zeit, als er sich mit seinen eigenen geschichtlichen Studien befasst. Meinecke sieht darin "eines der denkwürdigsten Zeugnisse für das Bewusstwerden eines neuen historischen Sinnes."[141]

---

[140] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 413; ähnlich auch im Brief an Sartorius, 4. Februar 1811 (XIX, 622-23).
[141] Meinecke, S. 526.

C. Kunst und Dichtung

Goethe und die Kunst der Zeit

Goethes Verhältnis zur Kunst und Literatur beschränkt sich nicht auf seine Rolle als Dichter, sondern er war gleichzeitig auch Kunsttheoretiker und Literaturkritiker. Lange Zeit hat Goethe geschwankt, ob er nicht eigentlich zum bildenden Künstler bestimmt sei. Erst während des zweiten römischen Aufenthaltes (1787-88) kam er endgültig zu der Einsicht, dass sein Talent der Dichtkunst gehörte:

> Täglich wird mir's deutlicher, dass ich eigentlich zur Dichtkunst geboren bin. . . . Von meinem längern Aufenthalt in Rom werde ich den Vorteil haben, dass ich auf das Ausüben der bildenden Kunst Verzicht tue.[1]

Doch hat Goethe sich auch weiterhin mit Kunstgeschichte befasst. Das bezeugen schon allein die Weimarer Kunstausstellungen wie seine bedeutende Biographie *Winckelmann und sein Jahrhundert* (1799-1800). In dieser Biographie weist Goethe auf Winckelmanns kunstgeschichtliche Auffassung hin, die auch seine eigene ist. Sie geht davon aus, dass "die ganze Kunst als ein Lebendiges" anzusehen sei, "das einen unmerklichen Ursprung, einen langsamen Wachstum, einen glänzenden Augenblick seiner Vollendung, eine stufenfällige Abnahme"[2] darstelle. Das kunstgeschichtliche Bild Goethes entspricht also nicht nur seiner Naturvorstellung, sondern

---

[1] *Italienische Reise*, XI, 571.
[2] "Winckelmann und sein Jahrhundert," *SchzK*, XIII, 430.

es trifft auch mit seiner Auffassung der menschlichen Geschichte überein. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit der Kunst geht dabei auf Goethes Aufenthalt in Italien zurück.[3] Von Rom schreibt er an die Herzogin Louise: "Es ist viel Tradition bei den Kunstwerken, die Naturwerke sind immer wie ein erstausgesprochnes Wort Gottes."[4] Für die Kunst wie auch für den Künstler ist also die Tradition unentbehrlich.

Goethes literaturkritische Tätigkeit begann bereits im Jahre 1772, und zwar mit Beiträgen zu den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*. Sie wurde nach langer Unterbrechung durch die Beiträge zur *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* (1804-32) und zum *Morgenblatt für Gebildete Stände* (1807-16) fortgesetzt, wobei die Beiträge zum *Morgenblatt* hauptsächlich aus Anzeigen seiner Werke und Antworten auf Fragen des Leserkreises bestanden. Goethe begründete auch eigene Literaturzeitschriften, und zwar zunächst die *Propyläen* (1798-1800), deren Herausgabe aber bald eingestellt werden musste, und die Zeitschrift *Über Kunst und Altertum* (1816-32), die schliesslich zum Kampforgan gegen die altertümelnde romantische Kunst wurde.

Goethe sieht sich als Dichter stets im Zusammenhang der gesamten abendländischen Dichtung. Sein Interesse reicht von der Antike bis in seine Gegenwart und umfasst sowohl die einfache Volksdichtung wie das Streben nach Weltliteratur.

---

[3]Herbert von Einem, "Anmerkungen der Herausgeber," *SchzK*, HA XII, 557.
[4]Brief an die Herzogin Louise, 23. Dezember 1786 (XIX, 45).

Wie bereits erwähnt, hat Goethe immer wieder darauf hingewiesen, dass der einzelne Mensch "ein Organ seiner Zeit"[5] sei. Das trifft besonders auch auf den Künstler zu; denn die kulturelle Lage eines Landes ist entscheidend für die Dichter, die dieses Land hervorbringt, und die Werke, die in ihm entstehen. So war es die Zeit, die die grossen Tragödien der Griechen ermöglichte und die Werke Shakespeares begünstigte.[6] Die Dichter der heutigen Zeit aber leben, wie Goethe hervorhebt, in einer ärmlichen Epoche. Sie müssen erst vielfache Hindernisse überwinden und manche Irrtümer beseitigen und sind daher im Vergleich mit den Griechen und Shakespeare im Nachteil.[7] Goethe sagt dazu einmal:

> Der lebende Künstler neuerer Zeit steht, mit allem Talent, in einer misslichen Lage, er ist nicht im Fall sich an ein entschieden Sicheres anzulehnen, und seine besten Bestrebungen stocken, entweder an denen so unzulänglichen als heftigen Forderungen der Mitwelt, oder an den unaufgeklärten Velleitäten seines eigenen, nicht hinlänglich ausgebildeten trefflichen Innern. Alles eigentlich Gute, das zum Vorschein kommt, war nur im Fluge erhascht, aus dem Stegreife gefesselt und so steht's doch immer als eine nicht ganz behagliche Erscheinung.[8]

Goethe hat sich mit der literarischen Situation in Deutschland immer wieder beschäftigt und sich mit ihr auseinandergesetzt. Er versucht, mit den *Propyläen* und den *Weimarer Kunstausstellungen* auf die Kunstauffassung einzuwirken, aber der Versuch misslingt. Seine Schriften werden lediglich als Versuch einer Wiederbelebung der antiken Kunst

---

[5]Tagebücher, 16. Januar 1831 (WA III, 13, S. 11).
[6]Gespr. mit Eckermann, 3. Mai 1827 (XXIV, 630-31); "Shakespeare und kein Ende," *SchzL*, XIV, 758.
[7]"Antik und modern," *SchzK*, XIII, 842.
[8]Brief an Ludwig Friedrich Schultz, 3. Juli 1824 (XXI, 596).

angesehen und von der um die Jahrhundertwende auftretenden jungen Generation abgelehnt. Nach dem Tode Schillers nimmt daher die drohende Vereinsamung um Goethe in Fragen der Kunst immer mehr zu.

Jedoch verfolgt Goethe auch weiterhin den Geist der Zeit kritisch, in dem "so manches literarische Unwesen" zu erkennen ist. Er beklagt sich über "Anarchie," "Formlosigkeit" und "Mangel an Technik."[9] Zwar gibt es ausserordentliche Talente, aber die Kunst liegt "zu sehr im argen," so dass alles stets "ins Form- und Charakterlose" übergeht:

> Kein Mensch will begreifen, dass die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung sei, und in der Gestalt die Spezifikation, damit jedes ein besonderes Bedeutendes werde, sei und bleibe.[10]

Diese Worte kennzeichnen Goethes Verhältnis zur Romantik. Gelegentlich spricht er von der gegenwärtigen Zeit als einem "Raupen- und Puppen-Zustand" oder als einer "mittleren Epoche,"[11] die überwunden werden müsse, "wie eine Krankheit, durch die man hindurch muss."[12] Es gibt jedoch auch Momente, in denen Goethe die ganze "Rücktendenz nach dem Mittelalter" nachsichtig beurteilt und die Überzeugung ausspricht, dass "etwas Gutes daraus entstehen wird."[13]

---

[9]Wilhelm von Humboldt an F. H. Jacobi, 21. November 1808 (XXII, 523) und Brief an Karl Friedrich Zelter, 26. August 1809 (XIX, 586).
[10]Brief an Karl Friedrich Zelter, 30. Oktober 1808 (XIX, 566).
[11]Brief an K. F. von Reinhard, 14. Mai 1810 (WA IV, 21, S. 296).
[12]Gespr. mit Riemer, Januar 1808 (XXII, 481).
[13]Brief an K. F. von Reinhard, 7. Oktober 1810 (WA IV, 21, S. 394).

Vorübergehend kommt es zu einer Annäherung Goethes an die romantischen Bestrebungen, wobei vor allem der Besuch Sulpiz Boisserées in Weimar im Jahre 1811 von entscheidender Bedeutung ist. Auf den beiden Rhein-Main-Reisen 1814 und 1815 wird Goethe dann mit der Sammlung der Brüder Boisserée vertraut, die, wie er sagt, "an Seltenheit, Reinheit, glücklicher Erhaltung und Wiederherstellung, besonders aber an reiner geschichtlicher Folge, ihresgleichen schwerlich haben möchte."[14] Goethe vertieft sich in diese spätmittelalterliche Kunst und ist beeindruckt von der neuen Welt, die sich ihm eröffnet. Die unmittelbare Folge ist die Gründung der Zeitschrift *Über Kunst und Altertum*, die sich mit der Pflege der Kunst und den Denkmälern des deutschen und ausländischen Altertums befassen sollte. Dabei wird jedoch deutlich, dass Goethe diese mittelalterliche Kunst nur "als ein Dokument einer Stufe menschlicher Kultur"[15] bewundert, die keineswegs zur Nachahmung oder Nachfolge anregt. Für ihn hat sie lediglich geschichtliches Interesse, und so gesteht er Zelter:

> Dagegen muss ich dankbar erkennen, dass ich ohne diese dringende Nötigung niemals weder dem wichtigen Punkt der Kunsterhaltung durch die barbarische Zeit hindurch, noch auch den Eigentümlichkeiten nationeller und provinzieller Wiederherstellung Aufmerksamkeit hätte schenken können.[16]

In der Entwicklung der Kunst repräsentiert das Mittelalter also eine Vorstufe, wie dies Goethe in einer Maxime deutlich zum Ausdruck bringt:

---

[14] *Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, Heidelberg, XII, 571-72.
[15] Brief an K. F. von Reinhard, 22. Juli 1810 (XIX, 612).
[16] Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. März 1816 (XXI, 144).

> Das Trocken-Naive, das Steif-Wackere, das Ängstlich-Rechtliche, und womit man ältere deutsche Kunst charakterisieren mag, gehört zu jeder früheren einfacheren Kunstweise.[17]

Ein Zurückgehen auf diese Stufe aber würde die ganze bisherige Entwicklung des Menschen wie auch der Kunst ignorieren. Und so stellt Goethe die für seine Auseinandersetzung mit der Romantik wesentliche Frage: "Und wir Deutsche sollen uns dann nur für original halten, wenn wir uns nicht über die Anfänge erheben?"[18]

Schon mit dem zweiten Heft von *Über Kunst und Altertum* (1817), in dem Goethe sich zusammen mit Meyer gegen die "neudeutsche religios-patriotische Kunst" und besonders ihre Anreger Wackenroder, Tieck und die Brüder Schlegel ausspricht, kommt es zum Bruch mit der Romantik.[19] Goethes Kritik richtet sich gegen den

> seichten Dilettantismus der Zeit, der in Altertümlei und Vaterländelei einen falschen Grund, in Frömmelei ein schwächendes Element sucht, eine Atmosphäre, worin sich vornehme Weiber, halbkennende Gönner und unvermögende Versuchler so gerne begegnen; wo eine hohle Phrasensprache, die man sich gebildet, so süsslich klingt, ein Maximengewand, das man sich auf den kümmerlichen Leib zugeschnitten hat, so nobel kleidet, wo man täglich von der Auszehrung genagt an Unsicherheit kränkelt, [und] um nur zu leben und fortzuwebeln, sich aufs schmählichste selbst belügen muss.[20]

---

[17]*MuR* Nr. 1086, IX, 636.
[18]*MuR* Nr. 1087, IX, 636.
[19]"Neudeutsche religios-patriotische Kunst," *SchzK*, XIII, 708-27; siehe besonders auch Goethes Brief an Karl von Knebel, 17. März 1817: "Mein zweites Rhein- und Mainheft wird ehstens aufwarten und wird als eine Bombe in den Kreis der Nazarenischen Künstler hinein plumpen. Es ist gerade jetzt die rechte Zeit ein zwanzigjähriges Unwesen anzugreifen, mit Kraft anzufallen, und in seinen Wurzeln zu erschüttern" (XXI, 221-22).
[20]Brief an Karl Friedrich Zelter, 24. August 1823 (XXI,

Goethe wehrt sich gegen die "Teutschtümlichkeit"[21] und den "frömmelnden Kunstwahnsinn,"[22] da die "hohe Kunst" selbständig sein müsse und "weder Frömmigkeit noch Patriotismus" als "Supplemente"[23] dienen können. Vor allem aber die archaisierende Kunst der Nazarener ist Goethe unverständlich. Es gibt zwar in der Kunstgeschichte Beispiele dafür, dass Werke einer vergangenen Zeit nachgeahmt werden, aber, wie Goethe gesteht, wüsste er nicht,

> dass Künstler sich, mit Gemüt, Geist und Sinn, in eine frühere Epoche dergestalt versetzt, dass sie ihre eigenen Produktionen an Empfindung, Stil und Behandlung denen ihrer Vorgänger hätten gleich machen wollen.[24]

Dies sei, als ob die Künstler in den Mutterleib zurückkehren wollten, um noch einmal geboren zu werden. Ja, für Goethe ist es geradezu gefährlich, "die Geister der vorigen Jahrhunderte in die Wirklichkeit hervorrufen zu wollen."[25]

Goethe sieht in diesen Zeittendenzen den Ausdruck einer allgemeinen Auflösung. Ausschlaggebend für den Zerfall ist für ihn der grenzenlose Subjektivismus, der beim Dichter dazu führt, dass er sich auf sein "bisschen Inneres" konzentriere und seine "wenigen subjektiven Empfindungen" ausspreche, bis er "zuletzt in Manier zugrunde" gehe. Dieser Haltung stellt Goethe das "tüchtige Bestreben" gegenüber, das sich "aus dem Inneren hinaus auf die Welt" richte und

---

[20] 555).
[21] Brief an Adolf Oswald Blumenthal, 28. Mai 1819 (XXI, 333).
[22] Tagebücher, 17. Januar 1831 (WA III, 13, S. 12).
[23] "Vorschlag," *SchzK*, XIII, 1065; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 22. März 1831 (XXIV, 487).
[24] Brief an Christian Heinrich Schlosser, 20. September 1813 (XIX, 714).
[25] Brief an Georg Moller, 10. November 1815 (XXI, 110).

das alle grossen Epochen auszeichne:

> Man spricht immer vom Studium der Alten; allein was will das anders sagen, als: richte dich auf die wirkliche Welt und suche sie auszusprechen; denn das taten die Alten auch, da sie lebten.[26]

Die gegenwärtige Epoche unterscheidet sich jedoch von dieser objektiven, im Vorschreiten begriffenen Zeit. Aus diesem Grunde wendet sich Goethe noch aus dem Rückblick seiner letzten Jahre gegen eine Beschäftigung mit der "altdeutschen düsteren Zeit." Denn der Mensch bedarf, wie er betont,

> der Klarheit und der Aufheiterung, und es tut ihm not, dass er sich zu solchen Kunst- und Literaturepochen wende, in denen vorzügliche Menschen zu vollendeter Bildung gelangten, so dass es ihnen selber wohl war, und sie die Seligkeit ihrer Kultur wieder auf andere auszugiessen imstande sind.[27]

Nicht für das Kranke und Schwache, das Goethe in der romantischen Kunst erkennt und die er daher als "Lazarettpoesie"[28] bezeichnet, setzt er sich ein, sondern für das Gesunde und Kräftige. Zu gross sind die Gefahren des Versinkens ins Elementarische, Gefühlsmässige und Unbedingte sowie die des Schwankens zwischen Tod, Wahnsinn und Verzweiflung. Alle Gespräche von "dem Leiden und dem Jammer der Erde" unter den Dichtern führen nur dazu, dass sie sich gegenseitig "in noch grössere Unzufriedenheit" hineinhetzen. Das aber sei, nach Goethe, ein

> wahrer Missbrauch der Poesie, die uns doch eigentlich dazu gegeben ist, um die kleinen Zwiste des Lebens auszugleichen und den Menschen mit der Welt und seinem Zustand zufrieden zu machen.[29]

---

[26]Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1826 (XXIV, 172).
[27]Gespr. mit Eckermann, 3. Oktober 1828 (XXIV, 280).
[28]Gespr. mit Eckermann, 24. September 1827 (XXIV, 268).
[29]Gespr. mit Eckermann, 24. September 1827 (XXIV, 268). Dass diese Funktion der Poesie auch heute zur Diskussion steht,

Den jungen Dichtern gibt Goethe daher einmal den folgenden Ratschlag:

> Wenn wir beim Eintritt in das tätige und kräftige, mitunter unerfreuliche Leben, wo wir uns alle, wie wir sind, als abhängig von einem grossen Ganzen empfinden müssen, alle früheren Träume, Wünsche, Hoffnungen und die Behaglichkeiten früherer Märchen zurückfordern, da entfernt sich die Muse und sucht die Gesellschaft des heiter Entsagenden, sich leicht Wiederherstellenden auf, der jeder Jahreszeit etwas abzugewinnen weiss, der Eisbahn wie dem Rosengarten die gehörige Zeit gönnt, seine eignen Leiden beschwichtigt und um sich her recht emsig forscht, wo er irgendein Leiden zu lindern, Freude zu fördern Gelegenheit findet.[30]

Gegen Ende seines Lebens blickt Goethe mit wachsender Sorge auf die Tendenzen der Zeit. Er fürchtet nicht nur den allmählichen Stilzerfall, den Einfluss des Zeitgeschmacks und des Modewesens, sondern vor allem auch die Auswirkungen des Maschinenzeitalters und der Technik auf die Kunst. Doch er bleibt hoffnungsvoll und vergleicht die Epoche mit dem "Zustande eines heftigen Fiebers, das zwar an sich nicht gut und wünschenswert ist, aber eine bessere Gesundheit als heitere Folgen hat."[31]

Kunst und Überlieferung: die Griechen

Die Zeit von Goethes gegenklassischer Wendung ist durch sein Interesse an der mittelalterlichen Kunst, der Volksdichtung und vor allem der persischen Dichtkunst

---

[29] zeigen zwei *Zeit*-Artikel vom 27. August 1982: Hans-Jürgen Heise "Eiszeit- und Endzeit-Gedichte: Wie depressiv sind unsere Poeten?" und Günter Kunert "Weltende oder private Misere?: Wie blind sind die Propheten der neuen Fröhlichkeit?"

[30] "Wohlgemeinte Erwiderung," *SchzL*, XIV, 401-02.

[31] Gespr. mit Eckermann, 14. März 1830 (XXIV, 727).

gekennzeichnet. Nach der Epoche des *West-östlichen Divans* wendet sich Goethe jedoch wiederum den Griechen zu. In einem Gespräch mit Eckermann erklärt er:

> Nationalliteratur will jetzt nicht mehr viel sagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muss jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen. Aber auch bei solcher Schätzung des Ausländischen dürfen wir nicht bei etwas Besonderem haften bleiben und dieses für musterhaft ansehen wollen. Wir müssen nicht denken, das Chinesische wäre es, oder das Serbische, oder Calderon, oder die Nibelungen; sondern im Bedürfnis von etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückgehen, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist. Alles übrige müssen wir nur historisch betrachten und das Gute, so weit es gehen will, uns daraus aneignen.[32]

Goethe betrachtet also die Griechen nach wie vor als musterhaft, während andere Epochen für ihn lediglich von geschichtlichem Interesse sind. Deutlich geht aus seinen Worten hervor, dass Kunst in der Überlieferung verwurzelt ist und der Künstler nur aus dem Zusammenhang der Tradition zu verstehen und stets auf sie angewiesen ist. Das trifft nicht nur auf die gegenwärtigen Künstler und Dichter zu, sondern galt bereits für die alten Griechen. So ging schon Sophokles

> bei seinen Stücken keineswegs von einer Idee aus, vielmehr ergriff er irgendeine längst fertige Sage seines Volkes, worin bereits eine gute Idee vorhanden, und dachte nur darauf, diese für das Theater so gut und wirksam als möglich darzustellen. . . . Dass sich des unbeerdigten Polyneikes die Schwester und des gefallenen Aias der Bruder annimmt, ist zufällig und gehört nicht der Erfindung des Dichters, sondern der Überlieferung, welcher der Dichter folgte und folgen musste.[33]

In den griechischen Werken findet Goethe das am

---

[32]Gespr. mit Eckermann, 31. Januar 1827 (XXIV, 229).
[33]Gespr. mit Eckermann, 28. März 1827 (XXIV, 604).

vollendetsten ausgedrückt, was er an der Kunst am meisten schätzt, nämlich "die Klarheit der Ansicht, die Heiterkeit der Aufnahme, die Leichtigkeit der Mitteilung."[34] Deshalb wendet er sich den Homerischen Gesängen zu, die ihn, wie bereits erwähnt, in einen "anmutigst-ideellen Naturzustand"[35] versetzen und für Augenblicke von der Last einer tausendjährigen Überlieferung befreien. Und im Werk des Äschylus kommt es für Goethe zu jener simultanen Erfahrung der Zeit, die er in seinem eigenen dichterischen Alterswerk immer wieder gestaltet hat:

> Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind so glücklich in eins geschlungen, dass man selbst zum Seher, das heisst: Gott ähnlich wird. Und das ist doch am Ende der Triumph aller Poesie im Grössten und im Kleinsten.[36]

Seine eigene Leistung schätzt Goethe sehr gering ein, wenn er sie mit der jahrtausendealten Geschichte der Griechen vergleicht:

> Ja, die Alten sind auf jedem Gebiete der heiligen Kunst unerreichbar. Sehen Sie, meine Herren, ich glaube auch etwas geleistet zu haben, aber gegen einen der grossen attischen Dichter, wie Äschylos und Sophokles, bin ich doch gar nichts.[37]

Auch sein "nordisches Erbteil"[38] hält einem Vergleich mit der Antike nicht stand. Deshalb verweist Goethe auch die modernen Künstler auf die Griechen als Ausgangspunkt: "Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber er sei's."[39] Das

---

[34]"Antik und modern," *SchzK*, XIII, 846.
[35]*MuR* Nr. 662, IX, 587.
[36]Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. September 1816 (XXI, 177).
[37]Gespr. mit W. Zahn, 7. September 1827 (XXIII, 508-09).
[38]Gespr. mit Eckermann, 16. Februar 1826 (XXIV, 177).
[39]"Antik und modern," *SchzK*, XIII, 846.

bedeutet jedoch nicht, dass sich die Aufgabe des Dichters in einer Nachfolge und Nachahmung der Griechen erschöpft. Er soll sich nicht einfach in eine vergangene Epoche versetzen; denn das hat Goethe ja schon in der romantischen Kunst verurteilt. Was er unter seiner Aufforderung versteht, hat Goethe am Beispiel Raffaels deutlich gemacht:

> Er gräzisiert nirgends, fühlt, denkt, handelt aber durchaus wie ein Grieche. Wir sehen hier das schönste Talent zu ebenso glücklicher Stunde entwickelt, als es unter ähnlichen Bedingungen und Umständen zu Perikles Zeit geschah.[40]

Grieche zu sein, bedeutet also für Goethe, dass "Gemüts- und Tatkraft" des Dichters in "entschiedenem Gleichgewicht" stehen und er sein ganzes Leben hindurch "mit immer gleicher und grösserer Leichtigkeit"[41] wirke. Dass dies auch noch in neuerer Zeit möglich ist, zeigt Goethe durch einen Vergleich Homers mit Shakespeare sowie ihrer Werke, der *Ilias* und *Troilus und Cressida*. Während Homer seine *Ilias* auf "hohe mythische Ur-Überlieferungen" gründet, ist das englische Meisterwerk "eine glückliche Umformung, Umsetzung jenes grossen Werkes ins Romantisch-Dramatische." Dabei besitzt Shakespeare "ein eben so entschiedenes Talent" wie Homer und sein Drama ist wieder "ganz Original."[42]

Aber nicht nur den Griechen und Römern verdankt Goethe, wie er einmal gesteht, seine Bildung, sondern als weitere wesentliche Überlieferung kommt die Bibel hinzu, die "bis auf die letzten Tage einen lebendigen Einfluss hat, ob sie

---

[40]"Antik und modern," *SchzK*, XIII, S. 845.
[41]"Antik und modern," *SchzK*, XIII, S. 845.
[42]Brief an Karl Friedrich Zelter, 25. August 1824 (XXI, 603-04).

uns gleich so fern liegt und so fremd ist als irgendein anderes Altertum."[43]

Jede Überlieferung, selbst eine so grosse wie die der Griechen, soll jedoch nicht einfach blind übernommen werden. Es kommt auf die richtige Aneignung der Tradition an, und es ist wichtig, dass sie für den Dichter keine Gefahr darstellt, sondern ihm von Nutzen ist. In seinem Aufsatz "Klassiker und Romantiker in Italien" hat Goethe darauf hingewiesen, dass eine zu grosse Anhänglichkeit an die unnachahmlichen Werke des Altertums "zuletzt in eine Art Starrsinn und Pedanterie" auslaufen kann. Denn, wie er weiter ausführt,

> wer bloss mit dem Vergangenen sich beschäftigt, kommt zuletzt in Gefahr, das Entschlafene, für uns Mumienhafte, vertrocknet an sein Herz zu schliessen. Eben dieses Festhalten aber am Abgeschiedenen bringt jederzeit einen revolutionären Übergang hervor, wo das vorstrebende Neue nicht länger zurückzudrängen, nicht zu bändigen ist, so dass es sich vom Alten losreisst, dessen Vorzüge nicht anerkennen, dessen Vorteile nicht mehr benutzen will.[44]

Der Dichter muss es also verstehen, die Überlieferung nicht nur in seine Zeit zu übernehmen, sondern sie auch mit ihr und seinem eigenen Wesen ganz zu verbinden, so dass sie ihm gleichermassen zur zweiten Natur wird. Ein starres Festhalten an der Tradition aber führt nicht nur auf politischem Gebiet, sondern auch in der Kunst zu einem revolutionären Wechsel. So führt Goethe als Beispiel für den Konflikt zwischen Bewahrung und Neuerung den Kampf zwischen

---

[43]"Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpfend," *SchzL*, XIV, 803.
[44]"Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpfend," *SchzL*, XIV, S. 801.

"Klassizismus und Romantizismus, Innungszwang und Gewerbsfreiheit, Festhalten und Zersplittern des Grundbodens"[45] an.

Auch auf sein nordisches Erbe hat Goethe nicht vollkommen verzichtet, sondern es mit der griechischen und römischen Überlieferung verknüpft. So weist er darauf hin, dass "uns Nordländer" die Dichtungen der Römer und Griechen nicht ausschliesslich als Muster dienen können:

> Wir haben uns andrer Voreltern zu rühmen und haben manch anderes Vorbild im Auge. Wäre nicht durch die romantische Wendung ungebildeter Jahrhunderte das Ungeheure mit dem Abgeschmackten in Berührung gekommen, woher hätten wir einen Hamlet, einen Lear, eine Anbetung des Kreuzes, einen Standhaften Prinzen?
>
> Uns auf der Höhe dieser barbarischen Avantagen, da wir die antiken Vorteile wohl niemals erreichen werden, mit Mut zu erhalten ist unsre Pflicht, zugleich aber auch Pflicht, dasjenige was andre denken, urteilen und glauben, was sie hervorbringen und leisten, wohl zu kennen und treulich zu schätzen.[46]

Goethe geht es also in der Kunst nicht nur um die Bewahrung des Alten, sondern auch um die Ausbildung des Neuen.

Wert der Überlieferung

Obwohl für Goethe Kunst nichts anderes ist als Natur auf höchster Stufe, unterscheidet sie sich doch dadurch von ihr, dass sie – wie schon erwähnt – auf Überlieferung angewiesen ist. Goethe bezeichnet die Kunst daher als "zweite Natur," die aus "Überlieferung, Nationalcharakter und klimatischem Einfluss"[47] hervorgegangen ist. Und wie die

---

[45] *MuR* Nr. 346, IX, 536.
[46] "Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird," XV, 1035.
[47] Brief an Johann August Sack, 15. Januar 1816 (XXI, 130).

verschiedenen Zweige der Wissenschaften einander fördern, so geschieht das auch in der Kunst, "bis Wissenschaft und Kunst endlich Technik und Handwerk zu Hülfe rufen und auch diese veredeln."[48] Allerdings konnte Goethe die heraufkommende Technik auch als Gefahr für die Kunst betrachten. Diese Befürchtung kommt nicht nur in seinem Aufsatz "Kunst und Handwerk"[49] zum Ausdruck, sondern auch in seinen Maximen:

> Es ist eine Tradition, Dädalus, der erste Plastiker, habe die Erfindung der Drehscheibe des Töpfers beneidet. Von Neid möchte wohl nichts vorgekommen sein; aber der grosse Mann hat wahrscheinlich vorempfunden, dass die Technik zuletzt in der Kunst verderblich werden müsse.[50]

Ein andermal sagt er: "Die Technik im Bündnis mit dem Abgeschmackten ist die fürchterlichste Feindin der Kunst."[51]

Wie der einzelne Mensch viel mehr auf dem Überlieferten, Ererbten und Vorhandenen beruht als auf Eigenem und Selbstgeleistetem, so ist vor allem auch der Künstler auf grosse Vorgänger angewiesen: "Ein Talent wird nicht geboren, um sich selbst überlassen zu bleiben, sondern sich zur Kunst und guten Meistern zu wenden, die denn etwas aus ihm machen."[52] Denn, "alles, was die Vor- und Mitwelt geleistet" hat, gehört dem Künstler *de jure* an, und nur durch die "Aneignung fremder Schätze"[53] kann etwas wirklich Grosses entstehen. Ja, das Bedürfnis, sich mit den Werken der Vorzeit

---

[48]Brief an Johann August Sack, 15. Januar 1816 (XXI, 130).
[49]"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 126-29.
[50]*MuR* Nr. 1128, IX, 641.
[51]*MuR* Nr. 1129, IX, 641.
[52]Gespr. mit Eckermann, 13. Dezember 1826 (XXIV, 186); vgl. auch "Urteilsworte französischer Kritiker," *SchzL*, XIV, 782 sowie Gespr. mit Eckermann, 11. April 1827 (XXIV, 245).
[53]Gespr. mit F. von Müller, 17. Dezember 1824 (XXIII, 370).

und grosser Vorgänger zu beschäftigen, ist für Goethe geradezu "das Zeichen einer höheren Anlage."[54] Ein Künstler oder Dichter aber, der die Werke aller Jahrhunderte und Nationen vor ihm ignoriert, betrügt sich nur selbst.[55] Aus diesem Grunde bezeichnet Goethe die Überzeugung, ohne Überlieferung auskommen zu können, als ein "Traumbild" und fragt:

> Welches Genie der Welt wird, auf einmal, durch das blosse Anschauen der Natur, ohne Überlieferung, sich zu Proportionen entscheiden, die echten Formen ergreifen, den wahren Stil erwählen und sich selbst eine alles umfassende Methode erschaffen?[56]

Jeder Künstler, der glaubt, darauf verzichten zu können, von den Meistern und Vorbildern seiner Vor- und Mitwelt zu lernen, bleibt lediglich "im falschen Begriff von bewahrter Originalität hinter sich selbst"[57] zurück. Immer wieder verweist Goethe daher auf Dichter seiner eigenen Zeit oder früherer Epochen, die sich keineswegs scheuten, die Tradition zu benutzen und sie sich anzueignen.[58] Im Hinblick auf seine lyrischen Werke "Die Braut von Korinth" (1797), "Der Gott und die Bajadere" (1797) und "Paria" (1823) sagt Goethe daher einmal:

---

[54]Gespr. mit Eckermann, 1. April 1827 (XXIV, 616).
[55]"[Rede bei Eröffnung der Freitagsgesellschaft]," *SchzL*, XIV, 173.
[56]"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 226.
[57]*MuR* Nr. 470, IX, 558.
[58]Vgl. z. B. Brief an Karl Friedrich Zelter, 8. März 1818, WA IV, 29, S. 81 (bezogen auf Stendhal); Gespr. mit Eckermann, 23. März 1829, XXIV, 330 (bezogen auf Schiller); Gespr. mit Eckermann, 10. April 1829, XXIV, 357-58 (bezogen auf Schiller und Shakespeare); Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1827, XXIV, 199 (bezogen auf Raffael); Gespr. mit F. Förster, 4. August 1831, XXIII, 761 (bezogen auf Raffael und Rubens).

> Mir drückten sich gewisse grosse Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche werte Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer entschiednern Darstellung entgegen reiften.[59]

Das ist besonders in der neueren Zeit wichtig, da es fast unmöglich ist, noch etwas Neues zu finden. In einer Maxime gesteht Goethe: "Alles Gescheite ist schon gedacht worden, man muss nur versuchen, es noch einmal zu denken."[60] Daher kommt es lediglich darauf an, einen Gedanken neu zu denken und eine Situation neu zu betrachten, zu behandeln und darzustellen. Zu Soret sagt Goethe daher:

> Il est presque impossible de trouver une situation tout à fait neuve; c'est la manière de l'exposer qui peut paraître nouvelle et dans laquelle il est dangereux de faire des emprunts.[61]

Dabei muss sich der Künstler aber stets vor jeder Nachahmung hüten. Denn die Tradition ist keineswegs dazu da, den heranstrebenden Künstler zu entmutigen, sondern die grossen Werke der Vergangenheit sollen als Ansporn dienen,

> selbst etwas von Bedeutung zu leisten, dass fortan unsre Nachfolger, und wär' es auch schon in Trümmer zerfallen, zu edler Tätigkeit aufrege, woran es unsre Vorvordern niemals haben ermangeln lassen.[62]

---

[59] "Bedeutendes Fördernis," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 880.
[60] *MuR* Nr. 441, IX, 554; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 2. Januar 1824, in dem Goethe von Shakespeare sagt, dass er "die ganze Menschennatur nach allen Richtungen hin und in allen Tiefen und Höhen bereits erschöpft habe und dass im Grunde für ihn, den Nachkömmling, nichts mehr zu tun übrig bleibe" (XXIV, 543).
[61] Gespr. mit Soret, 14. Februar 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 564).
[62] *Italienische Reise*, XI, 504.

Streben nach Originalität

Goethe war sich der Bedeutung der Überlieferung durchaus bewusst. Aus diesem Grunde tadelt er an manchen zeitgenössischen Künstlern das fehlende Traditionsbewusstsein, sich selbst aber bezeichnet er einmal als einen Aristokraten, der den Wert der Herkunft und der Tradition in der Kunst und Dichtung schätzt:

> Es fehlt unseren Künstlern der Grund und Boden, sie wollen etwas für sich sein, ohne rückwärts oder vorwärts zu sehen. In diesem Punkte bin ich Aristokrat, der Künstler muss eine Herkunft haben, er muss wissen, wo er herstammt.[63]

Der Künstler findet sich in einer Welt vor, in der seit Jahrtausenden Menschen gewirkt haben. Er ist umgeben von Gebräuchen und Sitten, Gesetzen, Vorstellungen, Gewohnheiten und so manchen Kunstwerken, die auf ihn einwirken und deren er sich bedient, so dass kaum zu unterscheiden ist, was ursprünglich ist und was von diesen Überlieferungen abgeleitet ist:

> Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. . . . Er bedient sich der Welt, wie er sie findet, und hat dazu ein vollkommnes Recht.[64]

Noch kurz vor seinem Tode weist Goethe in einem Brief an Zelter den Anspruch eines Künstlers, "nur sich selbst alles schuldig" zu sein, kategorisch zurück:

> Was ist denn auch der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren auftut, kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht

---

[63]Gespr. mit F. Förster, 4. August 1831 (XXIII, 760-61).
[64]*Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, XII, 591.

> vermeiden; daran bildet er sich, nach individuellen Lüsten und Bequemlichkeiten, so gut es eine Weile gehen will. Aber grade auf der Höhe der Hauptpunkte langt das zersplitterte Wesen nicht aus, und das Unbehagen, die eigentliche Not des praktischen Menschen, tritt ein. Wohl dem der bald begreift was Kunst heisst![65]

So ist für den Künstler immer wieder jene Fähigkeit am wichtigsten, die es ihm ermöglicht, das Überlieferte seiner Vor- und Mitwelt in sich aufzunehmen, es zu assimilieren, dabei zu unterscheiden und zu wählen und es schliesslich, mit eigenem Geist belebt, wiederzugeben.[66] Denn, wie Goethe betont, "vollkommene Künstler haben mehr dem Unterricht als der Natur zu danken."[67]

Die Verherrlichung des Originalgenies geht auf die Sturm-und-Drang-Zeit zurück. Beeinflusst durch die Entwicklung in England und besonders durch die Gedanken des englischen Dichters Edward Young, sehen die Dichter dieser Zeit in dem Genie die Verkörperung eigenschöpferischer Gestaltung. Das Genie schafft aus der Kraft genialer Originalität heraus und verachtet Autorität und Tradition.[68] Goethes spätere Auffassung der Originalität entspricht eher derjenigen des schottischen Gelehrten Alexander Gerard, der in seiner Abhandlung davon ausgeht, dass Originalität durch erworbene Fähigkeiten vervollkommnet werden muss und folglich das Genie nicht blosse Natur ist, sondern auch

---

[65]Brief an Karl Friedrich Zelter, 23. Februar 1832 (XXI, 1036).
[66]Gespr. mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839-40).
[67]*MuR* Nr. 1351, IX, 670.
[68]Edward Young, "Conjectures on Original Composition" (1759).

Fleiss und Mühe.[69]

Goethe lehnt die Originalitätssucht der neueren Dichter ab, da "das sogenannte Aus-Sich-Schöpfen" gewöhnlich nur "falsche Originale und Manieristen"[70] zustande bringt. Ironisch verweist er denjenigen, der meint, ein "Autochthon" zu sein, darauf, dass er, da er wohl "von vernünftigen Vorfahren abzustammen" glaubt, "ihnen doch wenigstens ebensoviel Menschensinn" zugestehen solle "als sich selbst.[71] Die Produktionen solcher Originalgenies aber sind für ihn "meistens Reminiszenzen"; denn "wer Erfahrung hat, wird sie meist einzeln nachweisen können."[72] Aus diesem Grunde sind die originalsten Künstler nicht diejenigen, die alles aus sich haben wollen, sondern jene, die "sich für Original genug" halten, wenn "sie einen originellen Gedanken aufzufassen" vermögen und ihn "auf ihre Weise wieder darzustellen Fähigkeit und Fertigkeit"[73] besitzen. In einer Maxime gesteht Goethe:

> Die originalsten Autoren der neusten Zeit sind es nicht deswegen, weil sie etwas Neues hervorbringen, sondern allein, weil sie fähig sind, dergleichen Dinge zu sagen, als wenn sie vorher niemals wären gesagt gewesen.[74]

---

[69]Bernhard Fabian, "Introduction," *An Essay on Genius 1774*, von Alexander Gerard (München: Wilhelm Fink, 1966), S. XX-XXX.
[70]*MuR* Nr. 1119, IX, 640; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 6. April 1829 (XXIV, 344).
[71]*MuR* Nr. 790, IX, 605.
[72]*MuR* Nr. 1118, IX, 640.
[73]*Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 413.
[74]*MuR* Nr. 791, IX, 605; vgl. auch Brief an Johann Evangelista Purkinje, 18. März 1826: "Die echte Originalität bethätigt sich darin, dass es nur eines Anstosses bedarf um sie aufzuregen, worauf sie denn ganz eigen und unabhängig den Weg des Wahren, Tüchtigen und Haltbaren zu verfolgen weis" (WA IV, 40, S. 327).

Oder wie sich Goethe einmal in *Kunst und Altertum* ausdrückt:

> Den originalen Künstler kann man also denjenigen nennen, welcher die Gegenstände um sich her nach individueller, nationeller und zunächst überlieferter Weise behandelt und zu einem gefugten Ganzen zusammenbildet.[75]

Diese Haltung zur Überlieferung ist besonders für die neueren Künstler wichtig, da sie auf eine lange Entwicklung zurückblicken, in deren Verlauf viele bedeutende Menschen gelebt und gewirkt haben. Mit dieser Tradition muss sich der Künstler auseinandersetzen:

> Wenn wir also von einem solchen sprechen, so ist es unsere Pflicht, zuallererst seine Kraft und die Ausbildung derselben zu betrachten, sodann seine nächste Umgebung, insofern sie ihm Gegenstände, Fertigkeiten und Gesinnungen überliefert, und zuletzt dürfen wir erst unsern Blick nach aussen richten und untersuchen, nicht sowohl was er Fremdes gekannt, als wie er es benutzt habe. Denn der Hauch von vielem Guten, Vergnüglichen, Nützlichen wehet über die Welt, oft Jahrhunderte hindurch, ehe man seinen Einfluss spürt.[76]

Noch im Jahre 1829 sieht Goethe daher in dem Bemühen der Künstler, auf ihre Weise "von vorn anfangen zu wollen," etwas Wunderliches. Denn oft lässt sich der Ort, wo "Natur oder Überlieferung" anfangen, nicht mehr genau erkennen. Deshalb ist es rätlich, "die einmal anerkannten Anfänge getrost gelten zu lassen," um sich nicht "immer unendlich abzumüden."[77]

Goethe hat sich in die Entwicklung stets bescheiden eingeordnet. Er lehnt den Vergleich mit Shakespeare ab, "der sich auch nicht gemacht hat, und der doch ein Wesen höherer

---

[75]*Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, XII, 591.
[76]*Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, XII, 591.
[77]Brief an Ernst Heinrich Friedrich Meyer, 23. April 1829 (XXI, 849-50).

Art ist, zu dem ich hinaufblicke und das ich zu verehren habe."[78] Auch hat er nicht den Anspruch erhoben, in der Dichtung als Meister zu gelten, sondern er wollte eher als "Befreier"[79] besonders der jungen Dichter angesehen werden. Ein Künstler, der sich der Tradition, in der er steht, bewusst ist, wird immer bereit sein, von seiner Vor- und Mitwelt zu lernen; er ist ein "Werdender" und kontrastiert mit demjenigen, der glaubt, "fertig"[80] zu sein und von anderen nichts mehr aufnehmen zu können.

Goethe weiss allerdings, dass die Situation des Künstlers durch die problematischen Zeitumstände erschwert wird. So gesteht er Boisserée im Jahre 1817:

> In Kunst wie in Wissenschaft sind die currenten Maximen nicht erfreulich. Der Grundsatz dass man den Künstlern nur Unterhalt gebe und sie übrigens solle gewähren lassen, was sie können und wollen, entspringt aus der Anarchie, die einen schwankenden Empirismus jeder geprüften, anerkannten Gesetzlichkeit vorzieht, sich mit Originalität schmeichelt und hofft aus fortgesetztem Spielen und Pfuschen solle zuletzt ein Kunstresultat hervorgehen. Und das sind mitunter fromme Leute, die nicht merken hier sey purer Atheismus. Eine Welt soll sich zufällig aus schwirrenden Elementen zusammensetzen! Ginge nur nicht so vieles Gute, Tüchtige und Verständige darüber zu Grunde, so hätte es nichts zu sagen.[81]

Die Zeit selbst ist also traditionsfeindlich.

Aneignung der Überlieferung

---

[78]Gespr. mit Eckermann, 30. März 1824 (XXIV, 108).
[79]"[Ein Wort für junge Dichter]," *SchzL*, XIV, 398.
[80]*Faust I*, V. 182-83.
[81]Brief an S. Boisserée, 27. Mai 1817 (WA IV, 28, S. 99-100).

Obwohl die Überlieferung in der Kunst unerlässlich ist, macht sie allein noch nicht den Künstler aus. Zwar können die Gesetze der Poesie und Malerei bis zu einem gewissen Grad mitgeteilt und erlernt werden, aber ein guter Dichter oder Maler bedarf des Genies, das nicht überliefert werden kann. Und noch ein drittes kommt hinzu, das für ein gutes Werk erforderlich ist, und das ist eine "unausgesetzte Übung"[82] und Bildung. Schon während seiner italienischen Reise erkennt Goethe, dass jeder Künstler "auf gar vielfache Weise bedingt ist," nämlich "durch sein besonderes Talent, durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller."[83]

Auf die zwei Hauptbedingungen des Künstlers, Genie und unentwegte Arbeit, weist auch der Marchese in dem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* hin:

> Es lässt sich nicht leicht denken und übersehen, was die Umstände für den Künstler tun müssen, und dann sind bei dem grössten Genie, bei dem entschiedensten Talente noch immer die Forderungen unendlich, die er an sich selbst zu machen hat, unsäglich der Fleiss, der zu seiner Ausbildung nötig ist.[84]

Da aber die gegenwärtige Zeit "sehr leicht zu befriedigen" sei und nur "einen leichten, gefälligen, behaglichen Schein" begehre, wirkt sich das auch auf den Künstler aus: "Sie wollen immer reizen, um niemals zu befriedigen; alles ist nur angedeutet, und man findet nirgends Grund noch Ausführung."[85] Für Goethe besteht jedoch die Aufgabe eines

---

[82]Gespr. mit Eckermann, 21. Dezember 1831 (XXIV, 505).
[83]*Italienische Reise*, XI, 501-02.
[84]*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 613.
[85]*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 613.

jeden echten Künstlers in etwas viel Höherem, wobei dieser notgedrungen mit seinem Jahrhundert in Kontrast gerät:

> Jeder ächte Künstler ist als einer anzusehen, der ein anerkanntes Heilige bewahren und mit Ernst und Bedacht fortpflanzen will. Jedes Jahrhundert aber strebt nach seiner Art ins Seculum, und sucht das Heilige gemein, das Schwere leicht, und das Ernste lustig zu machen; wogegen gar nichts zu sagen wäre, wenn nur nicht darüber Ernst und Spass zu Grunde gingen.[86]

Aus diesen Worten wird deutlich, welch hohe Bedeutung Goethe dem vom Künstler zu Überliefernden zuerkennt.

Dass die Kunst weitaus mehr "Lehrbares" und "Überlieferbares"[87] enthält, hat Goethe schon in Italien erkannt. Immer wieder betont er, dass besonders auch in der Malerei das Was und vor allem das Wie der Kunst zu einem hohen Grad überlieferbar sei.[88] Allerdings bedeutet das nicht, dass der Künstler sich nicht von Gesetzen befreien kann, "die bloss durch Tradition geheiligt sind," solange er sich dessen bewusst ist, dass es notwendigerweise Gesetze geben muss, "die aus der Natur jeder Kunst entspringen."[89] Die Überlieferung und die unmittelbare Erfahrung sind also für den Künstler unabdingbar zur Ergänzung seines ihm angeborenen Talents. Nur sie ermöglichen ihm, das Eigentümliche eines Jahrhunderts oder eines Volkes zu schildern:

> Es ist aber nicht angeboren: wie man Gericht hält, oder wie man im Parlament oder bei einer Kaiserkrönung verfährt, und um nicht gegen die Wahrheit

---

[86]Brief an Karl Friedrich Zelter, 18. März 1811 (WA IV, 22, S. 68).
[87]*Italienische Reise*, XI, 491.
[88]"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 250; vgl. auch "Weimarische Kunstausstellung 1802," *SchzK*, XIII, 358.
[89]*MuR* Nr. 1102, IX, 638.

> solcher Dinge zu verstossen, muss der Dichter sie aus Erfahrung oder Überlieferung sich aneignen.[90]

So ist für Goethe gerade die "kunstgemässe Ausbildung einer bedeutenden Naturanlage" eines der "schönsten Gefühle." Besonders in der neueren Zeit sieht er darin

> ein grösseres Verdienst als ehmals, wo noch jeder Anfänger an Schule, Regel, Meisterschaft glaubte und sich der Grammatik seines Faches bescheiden unterwarf, wovon die jetzige Jugend meistens nichts wissen will.[91]

Allerdings kann die Überlieferung nicht einfach übernommen werden, sondern muss durch ständige Mühe erworben und innerlich angeeignet werden. Das hat Goethe noch kurz vor seinem Tode in einem Brief an Zelter betont:

> Von jedem Talent soll man ein unermüdetes Bestreben, eine Selbstverläugnung fordern, von der sich aber niemand einen Begriff macht noch machen will. Jeder möchte die Kunst gern auf seine eigne Weise besitzen, sie aber will nur auf die ihrige geworben und erworben seyn. Wie oft sah ich Talente die sich gebärden wie eine Wespe an der Fensterscheibe; sie möchten das Undurchdringliche mit dem Kopf durchbohren; das ginge, denken sie, weil es durchsichtig ist.[92]

Diese Überzeugung hat auch T. S. Eliot noch fast hundert Jahre später in seinem Aufsatz "Tradition and the Individual Talent" (1919) ausgesprochen, als er auf die Bedeutung der Tradition für den Künstler hinwies: "It cannot be inherited, and if you want it you must obtain it by great labour."[93]

---

[90]Gespr. mit Eckermann, 26. Februar 1824 (XXIV, 98).
[91]Brief an Karl Friedrich Zelter, 23. Februar 1832 (XXI, 1036).
[92]Brief an Karl Friedrich Zelter, 14. Januar 1832 (WA IV, 49, S. 206).
[93]T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent," *Selected Essays* (London: Faber and Faber, 1932), S. 14; vgl. auch Hans Reiss, "Goethe und die Tradition: Einleitung," *Goethe und die Tradition*, Hrsg. Hans Reiss (Frankfurt/Main: Athenäum, 1972), S. 20-21.

Ausserdem verweist Eliot auf die Geschichtlichkeit der Kunst. Ein Dichter muss sich nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit und der Zukunft bewusst sein:

> the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order.[94]

Dass diese simultane Erfahrung verschiedener Epochen und Zeiten besonders in Goethes Alterswerk eine hervorragende Rolle spielt, wurde schon erwähnt. Wie Goethe versteht auch Eliot den Dichter nur aus dem Zusammenhang der Entwicklung der Kunst und beurteilt ihn im Vergleich mit seinen Vorgängern und den Dichtungen der Vergangenheit.[95]

Es ist für den Künstler von grösster Wichtigkeit, das ihm Angeborene mit dem von ihm Erworbenen zu verbinden und sein Talent mit der Überlieferung und der Erfahrung in Harmonie zu bringen. In der Beschäftigung mit dem Vergangenen soll er dabei stets davon ausgehen, dass er sich an "das Gute seiner Vorgänger"[96] hält; denn dies war es auch, was die vergangenen Meister gross machte. Nie soll es dazu kommen, dass die Tradition die Entwicklung der eigenen Begabung schwächt oder sie beeinträchtigt. Denn eine Überlieferung oder Autorität kann insofern von Nachteil sein, wenn sie übermächtig ist und der Künstler sich von ihr überwältigen lässt. Daher dürfe, wie Goethe betont, eine

---

[94]Eliot, S. 14.
[95]Eliot, S. 15.
[96]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1827 (XXIV, 199).

"produktive Natur" von Shakespeare "alle Jahr nur ein Stück" lesen, wenn "sie nicht an ihm zugrunde gehen"[97] wolle.

Eine ausschliessliche Beschäftigung mit der Vergangenheit birgt die Gefahr einer wachsenden Abhängigkeit von Überlieferung und Autorität in sich und führt dazu, dass "ein ganz frisches, eigentümliches Gewahrwerden"[98] nicht mehr möglich ist. Es ist der Weg der Erstarrung. Genauso lähmend aber ist die Nachahmung; denn, wie Goethe betont, "der Nachahmer verdoppelt nur das Nachgeahmte ohne etwas hinzuzutun, oder uns weiter zu bringen."[99] Wie sehr Goethe jede nachahmende Tätigkeit und museale Betrachtungsweise ablehnt, wird besonders in seinem Roman *Die Wahlverwandtschaften* deutlich. Der allgemeine Zustand der Gesellschaft in diesem Roman deutet an, dass es sich um eine rückschreitende Epoche handelt. Die künstlerischen Beschäftigungen in dieser Gesellschaft erschöpfen sich in Nachahmung. So werden bekannte historische Gemälde in gestellten Bildern nachgeahmt. Selbst der Architekt ist lediglich ein Restaurator, der die Kapelle in "ein Denkmal voriger Zeiten"[100] verwandelt. Dem Begräbnisplatz gibt er durch die "verschiedenen Nachbildungen" besonders von "alten Grabmonumenten" und durch "Waffen und Gerätschaften" nordischer Grabhügel ein Aussehen, "so dass diese alten ernsten Dinge durch seine Behandlung etwas Putzhaftes annahmen und man mit Vergnügen

[97]Gespr. mit Eckermann, 25. Dezember 1825 (XXIV, 167).
[98]"Erfinden und Entdecken," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 891.
[99]"Der Sammler und die Seinigen," *SchzL*, XIII, 312.
[100]*Die Wahlverwandtschaften*, IX, 143.

darauf, wie auf die Kästchen eines Modehändlers hinblickte."[101] Es gelingt dem Architekten nicht, etwas Eigenes zu schaffen, sondern er kann lediglich die Werke vergangener Zeiten nachahmen und erhalten, wobei er sie jedoch durch die Verwendung als Zierat entwürdigt. Sehr treffend und ironisch charakterisiert der Erzähler die Tätigkeit des Architekten:

> Es ist eine so angenehme Empfindung sich mit etwas zu beschäftigen, was man nur halb kann, dass niemand den Dilettanten schelten sollte, wenn er sich mit einer Kunst abgibt, die er nie lernen wird, noch den Künstler tadeln dürfte, wenn er, über die Grenze seiner Kunst hinaus, in einem benachbarten Felde sich zu ergehen Lust hat.[102]

Auch die Natur versuchen diese Menschen auf künstliche Weise nachzuahmen. Wege werden angelegt, die Wildnis und das Gestrüpp beseitigt und neue Deiche geschaffen. Eduard beschäftigt sich mit dem Pfropfen von Bäumen, während Charlotte ohne Rücksicht auf die verletzten Gefühle der Angehörigen Gräber einebnen lässt und die Grabstätten in "einen schönen bunten Teppich"[103] verwandelt. In Goethes *Novelle* dagegen herrscht ein ganz anderes Verhältnis zur Natur. Für den Fürsten ist die Wildnis um die alte Stammburg "ein zufällig-einziges Lokal, wo die alten Spuren längst verschwundener Menschenkraft mit der ewig lebenden und fortwirkenden Natur sich in dem ernstesten Streit erblicken lassen."[104] Während in der *Novelle* die alte und neue Zeit nebeneinander existieren können, erkennt Eduard erst sehr spät die Gefahr, die im Beharren auf dem Vergangenen liegt:

---

[101] *Die Wahlverwandtschaften*, IX, 143.
[102] *Die Wahlverwandtschaften*, IX, 147.
[103] *Die Wahlverwandtschaften*, IX, 137.
[104] *Novelle*, IX, 436.

> Wer in einem gewissen Alter frühere Jugendwünsche und Hoffnungen realisieren will, betrügt sich immer: denn jedes Jahrzehnt des Menschen hat sein eigenes Glück, seine eigenen Hoffnungen und Aussichten. Wehe dem Menschen, der vorwärts oder rückwärts zu greifen, durch Umstände oder durch Wahn veranlasst wird![105]

Goethe lehnt jedes Verharren ab, und er setzt sich daher wiederholt für eine fortschreitende Entwicklung des Menschen und damit auch des Künstlers ein: "Man muss sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken."[106]

Gegen Ende seines Lebens spricht Goethe des öfteren davon, dass der Welt besonders in einer kritischen Zeit nur noch "mit dem Ausserordentlichen"[107] gedient sein könne. Er versteht darunter "ein grosses Talent," das sich "alles Gute der Zeit sogleich aneignet und dadurch alles übertrifft."[108] Goethe setzt also seine Hoffnung auf den grossen einzelnen, der etwas Wertvolles und Bedeutendes hervorbringt, und nicht auf die Menge. Schon in *Dichtung und Wahrheit* gelangt Goethe beim Anblick der Ruine des Kölner Doms zu der wichtigen Erkenntnis,

> dass durch mehrere Menschen, in einer Folge von Zeit, nichts zu leisten ist, und dass in Künsten und Taten nur dasjenige zustande kommt, was, wie Minerva, erwachsen und gerüstet aus des Erfinders Haupt hervorspringt.[109]

Es handelt sich dabei um die grossen Individuen, die, wie schon erwähnt, "einander voraus verkünden, aufeinander

---

[105] *Die Wahlverwandtschaften*, IX, 230.
[106] Gespr. mit F. von Müller, 24. April 1830 (XXIII, 690).
[107] Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1826 (XXIV, 174).
[108] Gespr. mit Eckermann, 13. Dezember 1826 (XXIV, 188).
[109] *Dichtung und Wahrheit*, X, 682.

hinweisen, einander vorarbeiten."[110] Ein andermal spricht Goethe in diesem Zusammenhang von Genie, und zwar war Mozart ein Genie, da seine Werke "von Geschlecht zu Geschlecht" fortwirken. Auch Raffael, Dürer, Holbein, Luther und Lessing, obwohl dieser den hohen Titel ablehnte, waren Genies. Denn

> was ist Genie anders als jene produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und der Natur sich zeigen können und die eben deswegen Folge haben und von Dauer sind.[111]

Die Kriterien für ein grosses Kunstwerk sind also "Folge" und "Dauer."

---

[110] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[111] Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 673).

D. Wissenschaft

Goethes wissenschaftliche Tätigkeit

Goethes wissenschaftliche Werke umspannen den Zeitraum von fast 50 Jahren. Sie beginnen 1784 mit der Schrift über den Zwischenkieferknochen[1] und enden 1832 mit dem Aufsatz über den Pariser Akademiestreit zwischen den Zoologen Baron Cuvier und Geoffroy de Saint-Hilaire.[2] Dazwischen liegen seine Studien zur Botanik, Anatomie, Geologie, Mineralogie, Meteorologie, Farbenlehre und Physik. Goethe geht dabei als Naturforscher stets von einem Ganzen aus und versucht durch oft mühevolle Beobachtungen und Experimente ein einheitliches Naturbild zu gewinnen.[3] Das zeigt schon die Entdekkung des *os intermaxillare*,[4] und noch in der Auseinandersetzung der beiden Pariser Zoologen steht er auf der Seite Geoffroys, da dieser ein Ganzes zugrunde legt.[5] Schiller hat

---

[1] "Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere," *Vergleichende Anatomie, Zoologie*, XVII, 288-328.

[2] "Principes de philosophie zoologique. Discutés en mars 1830 au sein de l'Académie royale des sciences par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire. Paris 1830," *Vergleichende Anatomie, Zoologie*, XVII, 380-414.

[3] Vgl. auch Carl Friedrich von Weizsäcker, "Nachwort," HA XIII, 537-38.

[4] Vgl. Brief an Karl von Knebel, 17. November 1784: "Vielmehr ist der Mensch aufs nächste mit den Thieren verwandt. Die Übereinstimmung des Ganzen macht ein iedes Geschöpf zu dem was es ist, und der Mensch ist Mensch sogut durch die Gestalt und Natur seiner obern Kin[n]lade, als durch Gestalt und Natur des letzten Gliedes seiner kleinen Zehe Mensch. Und so ist wieder iede Creatur nur ein Ton, eine Schattirung einer grosen Harmonie, die man auch im ganzen und grosen studiren muss sonst ist iedes Einzelne ein todter Buchstabe" (XVIII, 813).

[5] Vgl. "Principes de philosophie zoologique," XVII, 381.

in seinem berühmten Brief vom 23. August 1794, der die Freundschaft der beiden Dichter einleitete, einmal Goethes Einstellung so ausgedrückt:

> Lange schon habe ich, obgleich aus ziemlicher Ferne, dem Gang Ihres Geistes zugesehen, und den Weg, den Sie sich vorgezeichnet haben, mit immer erneuerter Bewunderung bemerkt. Sie suchen das Notwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schweresten Wege, vor welchem jede schwächere Kraft sich wohl hüten wird. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf.[6]

Goethes intensive Beschäftigung mit der Natur wurde vor allem durch seinen Aufenthalt in Italien ausgelöst und vertieft. Dort macht er im botanischen Garten in Palermo die glückliche Entdeckung der Metamorphose der Pflanzen und entwickelt das Prinzip der Urpflanze. Seine Schriften werden jedoch von der Fachwelt kühl und zum Teil ablehnend aufgenommen, so dass Goethe nach dem Erscheinen der *Metamorphose der Pflanzen* (1790) und den ersten beiden Stücken der *Beiträge zur Optik* (1791 und 1792) die Herausgabe seiner naturwissenschaftlichen Schriften immer wieder zurückgedrängt hat.[7] Im Rückblick auf die in den Wissenschaften herrschende Situation gegen Ende des 18. Jahrhunderts und das Unverständnis, mit dem man den naturwissenschaftlichen Schriften eines Dichters begegnete, hat sich Goethe später wie folgt

---

[6]Brief Schiller an Goethe, 23. August 1794 (XX, 13-14). Vgl. auch Gespr. mit Riemer, 19. März 1807: "Die Natur kann zu allem, was sie machen will, nur in einer Folge gelangen. Sie macht keine Sprünge! . . . Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein Eines, eine Einheit, und so muss, wenn sie sich teilweise manifestiert, alles übrige diesem zur Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusammenhang haben" (XXII, 440-41).

[7]Vgl. Hans Fischer, "Einführung," XVII, 790.

ausgesprochen:

> So entschieden wurde damals verkannt was man wollte und wünschte: denn es lag ganz ausser dem Gesichtskreise der Zeit. Vereinzelt behandelte man sämmtliche Thätigkeiten; Wissenschaft und Künste, Geschäftsführung, Handwerk und was man sich denken mag, bewegte sich im abgeschlossenen Kreise. . . . Kunst und Poesie berührten einander kaum; Poesie und Wissenschaft erschienen als die grössten Widersacher.[8]

Goethe kritisiert die Zersplitterung in den Naturwissenschaften. Er erkennt, dass durch die zunehmende Spezialisierung und die daraus folgende Konzentration auf Einzelheiten der Blick für das Ganze immer mehr verlorengeht:

> Schon jetzt erklären die Meister der Naturwissenschaften die Notwendigkeit monographischer Behandlung und also das Interesse an Einzelnheiten. Dies aber ist nicht denkbar ohne eine Methode, die das Interesse an der Gesamtheit offenbart; hat man das erlangt, so braucht man freilich nicht in Millionen Einzelnheiten umherzutasten.[9]

Aus diesem Grunde sieht Goethe für die Wissenschaften eine doppelte Gefahr: "durch die Breite, in die sie gehen, und durch die Tiefe, in die sie sich versenken."[10] Für den Naturforscher Goethe aber ist und bleibt die Natur, wie Hans Fischer es formuliert, "ein Heiliges, Geheimnisvolles, ein Unergründliches und doch dem aufmerksamen Beobachter irgendwie zu Ergründendes."[11]

Die Beschäftigung mit den Farben beginnt während Goethes Aufenthalt in Venedig im Jahre 1790. Bald nach seiner Rückkehr nach Weimar blickt er durch eines der Prismen,

---

[8]*Zur Morphologie. Verfolg. Andere Freundlichkeiten*, WA II, 6, S. 167. Vgl. auch *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 714.
[9]*MuR* Nr. 1213, IX, 652.
[10]*MuR* Nr. 1161, IX, 646.
[11]Fischer, S. 785.

die ihm der Hofrat Büttner ausgeliehen hatte, und stellt zu seiner Überraschung fest, dass die weisse Wand nicht farbig erscheint, sondern weiss bleibt.[12] Sogleich kommt er zu dem Schluss, dass "die Newtonische Lehre falsch sei."[13] Diese Entdeckung ist der Beginn seiner intensiven Beschäftigung mit der Entstehung der Farben. Dabei geht Goethe in seiner Farbenlehre vom Künstler und besonders vom Maler aus. Denn er stellt fest, dass eine Theorie der Farben in der Kunst fehle und

> dass die lebenden Künstler bloss aus schwankenden Überlieferungen und einem gewissen Impuls handelten, dass Helldunkel, Kolorit, Harmonie der Farben immer in einem wunderlichen Kreise sich durcheinander drehten.[14]

So hat Goethes Farbenlehre dann auch, wie Werner Heisenberg hervorhebt, gerade "in der Kunst, der Physiologie, der Ästhetik vielfache Früchte getragen."[15] Darüber hinaus führt die Arbeit an der Farbenlehre, die Goethe zwanzig Jahre lang beschäftigt, dazu, dass er "zu einer Kultur gelangt," die er sich von einer "andern Seite her schwerlich verschafft hätte."[16]

Von den drei Teilen, aus denen die Farbenlehre Goethes besteht – dem didaktischen, der eine Farbenlehre entwirft; dem polemischen, der sich mit der Theorie Newtons

---

[12]Christian Wilhelm Büttner (1716-1801), Sprach- und Naturforscher, Professor der Philosophie in Göttingen.
[13]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 709.
[14]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 704; vgl. *FL*, Didakt. Teil, Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, Zugabe, XVI, 235.
[15]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 418.
[16]Brief an Charlotte von Stein, 11. Mai 1810 (XIX, 602).

auseinandersetzt und dem historischen, der die Geschichte der Farbenlehre darlegt – ist der letzte Teil vor allem für die Auffassung der Überlieferung der bedeutendste. In diesen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* gibt Goethe ganz nach seiner Absicht einen "Abriss der ganzen Geistesgeschichte,"[17] in dem er die Epochen der Wissenschaften sowie die grossen Forscher aus drei Jahrtausenden zusammenstellt und damit die erste Wissenschaftsgeschichte überhaupt schafft.[18] Die Bedeutung dieses historischen Teils der Farbenlehre erhellt daraus, dass er für Thomas Mann "ein Gleichnis der Geschichte aller Wissenschaften" und "der durch die Jahrtausende führende Roman des europäischen Gedankens"[19] ist.

Goethe schliesst seine *Farbenlehre* im Jahre 1810 ab. Die Drucklegung des Werkes bedeutet jedoch nicht das Ende seiner Beschäftigung mit den Farben, die sich bis zu seinem Tode hinzieht. Vor allem das Phänomen des Regenbogens lässt ihn nicht zur Ruhe kommen, da es ihm nicht gelingt, es mit seiner Lehre zu vereinbaren. In seinem letzten Brief an Boisserée gesteht er:

> Der Regenbogen ist ein Refraktionsfall, und vielleicht der komplizierteste von allen, wozu sich noch Reflexion gesellt. Wir können uns also sagen, dass das Besondere dieser Erscheinung alles, was von dem Allgemeinen der Refraktion und Reflexion erkennbar ist, enthalten muss. . . . Nun aber denken Sie nicht, dass Sie diese Angelegenheit jemals los werden. Wenn sie Ihnen das ganze Leben über zu schaffen

---

[17]Andreas Speiser, "Einführung," AGA XVI, 945; vgl. auch *FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 248.

[18]Cassirer, "Goethe und die geschichtliche Welt," S. 22.

[19] Thomas Mann, "Phantasie über Goethe," S. 733; vgl. auch Cassirer, "Goethe und die geschichtliche Welt," S. 10.

macht, müssen Sie sichs gefallen lassen.[20]

Goethes Naturauffassung und seine Auseinandersetzung mit Newton

Goethe geht in seiner Naturforschung von dem unmittelbaren sinnlichen Erlebnis aus. Aber er bleibt nicht bei der Betrachtung stehen, sondern schliesst an sie einen Vorgang an, den er einmal so dargestellt hat:

> Zwei Forderungen entstehen in uns bei Betrachtung der Naturerscheinungen: die Erscheinungen selbst vollständig kennen zu lernen, und uns dieselben durch Nachdenken anzueignen. Zur Vollständigkeit führt die Ordnung, die Ordnung fordert Methode, und die Methode erleichtert die Vorstellungen. Wenn wir einen Gegenstand in allen seinen Teilen übersehen, recht fassen und ihn im Geiste wieder hervorbringen können, so dürfen wir sagen, dass wir ihn im eigentlichen und im höhern Sinne anschauen, dass er uns angehöre, dass wir darüber eine gewisse Herrschaft erlangen. Und so führt uns das Besondere immer zum Allgemeinen, das Allgemeine zum Besondern.[21]

Mit diesem Vorgehen steht Goethe der quantitativen experimentellen Methode der modernen Wissenschaft gegenüber. Diese befasst sich mit Einzelerscheinungen, während Goethe sich immer auf ein Ganzes bezieht. Noch im Akademiestreit der beiden Pariser Zoologen steht Goethe eindeutig auf der Seite Geoffroy de Saint-Hilaires. Während Cuvier, der "Trennende" und "Unterscheidende," von der Erfahrung ausgeht, legt Geoffroy das "Ganze," beziehungsweise eine "Idee" zugrunde und bemüht sich um "Analogien" und "Verwandtschaften."[22] Aus

---

[20]Brief an S. Boisserée, 25. Februar 1832 (XVI, 834-36).
[21]"[Besonderes und Allgemeines]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 706-07.
[22]"Principes de philosophie zoologique," XVII, 381-82. In einem Gespr. mit F. von Müller vom 7. Mai 1830 sagt Goethe:

dieser Zeit stammt auch Goethes heftiger Angriff auf die Induktion, die er sich, wie er betont, nie erlaubt habe.[23] Goethe setzt der quantitativen Methode, die sich auf das Mess- und Zählbare beschränkt, die qualitative Methode entgegen. Er betrachtet das mathematische Vorgehen der sogenannten "Physiko-Mathematiker"[24] als einen unerlaubten Eingriff; denn, wie er sagt, "die Natur verstummt auf der Folter."[25]

Genauso stehen für Goethe Subjekt und Objekt durchaus in einer Wechselbeziehung und sind verbunden, während die Physik eine Trennung dieser Elemente in ihrer Forschung voraussetzt. Treue Naturbeobachter aber gehen, wie Goethe in seiner *Farbenlehre* ausführt, von einer Einheit aus. Denn

> alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen solle, müsse entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies

---

[22] "Geoffroy de St. Hilaire hat mit seinem Urtypus aller Organisationen und mit seinem Système d'analogies ganz recht gegen Cuvier, der doch nur ein Philister ist. Ich verfiel längst auf jenen einfachen Urtypus; kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zugrunde liegt, entsprechend; hinter jedem steckt die höhere Idee. Das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen und zu erschauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen!" (XXIII, 692)

[23] "Induction," *Zur Wissenschaftslehre*, WA II, 11, S. 309-10:

> Hab' ich mir nie, auch gegen mich selbst nicht erlaubt.
> Ich liess die Facta isoliert stehen.
> Aber das Analoge sucht' ich auf.
> Und auf diesem Wege z. B. bin ich zum Begriff der Metamorphose der Pflanzen gelangt.
> Induction ist bloss demjenigen nütze der überreden will.
> Man gibt zwei, drei Sätze zu, auch einige Folgerungen, und man ist sogleich verloren. . . .
> W. d. 5. Nov. 1829.

[24] Brief an S. Boisserée, 24. November 1831 (XXI, 1021).

[25] *MuR* Nr. 115, IX, 510.

> ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.[26]

Nur Subjekt und Objekt zusammen bilden die Wirklichkeit. Goethe hat diese Dualität des Daseins in seinem von ihm immer wieder herangezogenen Gleichnis von Zettel und Einschlag aus dem Weberhandwerk dargestellt.[27] Zwar hat er als Naturforscher wiederholt sorgfältige Analysen vorgenommen, aber er geht dabei stets von einer möglichen Synthese aus. Eine einseitige Konzentration auf die Analyse lehnt Goethe ab und sieht darin geradezu den Mangel des 18. Jahrhunderts:

> Ein Jahrhundert, das sich bloss auf die Analyse verlegt und sich vor der Synthese gleichsam fürchtet, ist nicht auf dem rechten Wege; denn nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft.[28]

Der Scheidung des Subjektiven vom Objektiven in der modernen Naturwissenschaft liegt der Versuch zugrunde, die Welt auf eine Weise zu beschreiben, dass vom "eigenen Denken und Handeln"[29] des Menschen ganz abgesehen werden kann. Die Absicht dabei ist, wie Werner Heisenberg ausführt, "die Irrtümer auszuschalten, die etwa durch Sinnestäuschung oder durch die Ungenauigkeiten unserer Wahrnehmung entstehen

---

[26] *FL*, Didakt. Teil, Nachbarliche Verhältnisse, Verhältnis zur allgemeinen Physik, XVI, 199.

[27] Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1042); *MuR* Nr. 230, IX, 521; vgl. "[Besonderes und Allgemeines]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 707; vgl. auch Staiger, *Goethe*, II, 413.

[28] "Analyse und Synthese," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 889; vgl. auch *MuR* Nr. 666, IX, 588.

[29] Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 427.

könnten."[30] Allerdings stellt sich nun heraus, dass sich das genauer werdende Bild der Welt "von der lebendigen Natur immer weiter entfernt." Die Naturwissenschaft, gesteht Heisenberg,

> handelt nicht mehr von der Welt, die sich uns unmittelbar darbietet, sondern von einem dunklen Hintergrund dieser Welt, den wir durch unsere Experimente ans Licht bringen. Diese objektive Welt wird also doch gewissermassen erst durch unseren tätigen Eingriff, durch die verfeinerte Technik des Beobachtens hervorgebracht, und insofern stossen wir auch hier an die unüberschreitbaren Grenzen der menschlichen Erkenntnis.[31]

Gerade in dieser Entwicklung sieht Heisenberg eine Aufforderung dazu, "dass der Kampf Goethes gegen die physikalische Farbenlehre auf einer erweiterten Front auch heute noch ausgetragen werden muss."[32] Das bedeutet allerdings nicht, dass die ganze moderne Naturwissenschaft und Technik aufgegeben werden solle; denn eine derartige Umkehr ist, wie Heisenberg betont, nicht möglich, sondern die Wahrheit des unmittelbaren sinnlichen Eindrucks solle gegen die Angriffe der Wissenschaft gerettet werden.[33]

Dass die Newtonsche Physik von der Sinnenwelt sich lösen und in eine stets wachsende Abstraktion führen würde, hat Goethe erkannt.[34] Deshalb hat er diese Grenze zum Abstrakten gescheut und davor gewarnt, sie zu überschreiten.

---

[30]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 427.
[31]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 427.
[32]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 427.
[33]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 427-28.
[34]Vgl. *MuR* Nr. 573, IX, 574.

Denn er war davon überzeugt, dass eine Welt der abstrakten Gesetze, in der für den Menschen kein Platz mehr ist, keine heile und ganze Welt sei.[35] Gerade darin besteht für Goethe die Gefahr, die der modernen mathematisch-experimentellen Naturwissenschaft droht und die er in einem Brief an Zelter zwingend ausgesprochen hat:

> Und das ist eben das grösste Unheil der neuern Physik dass man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat, und blos in dem was künstliche Instrumente zeigen die Natur erkennen, ja was sie leisten kann dadurch beschränken und beweisen will. Eben so ist es mit dem Berechnen. Es ist vieles wahr was sich nicht berechnen lässt, so wie sehr vieles, was sich nicht bis zum entschiedenen Experiment bringen lässt.[36]

Die moderne Wissenschaft und Technik ist den von Galilei und Newton eingeschlagenen Weg weitergegangen. Die Befürchtungen Goethes sind dadurch Wirklichkeit geworden, so dass die Wissenschaft und der Mensch sich heute fremd gegenüberstehen. Die verlorene Einheit wird von Wissenschaftlern und Dichtern mit Besorgnis betrachtet. So ist für Carl Friedrich von Weizsäcker die Spaltung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft "der tiefste Riss, der heute durch den Bau der Wissenschaft"[37] geht. Und Gottfried Benn fasst die ganze Problematik in den uns heute so geläufigen "Gegensatz von Natur, Kosmos, Bild, Symbol oder Zahl, Begriff, Wissen-

---

[35]Heitler, S. 22; Heisenberg, "Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt," S. 29; vgl. auch Karl Jaspers, "Unsere Zukunft und Goethe," *Rechenschaft und Ausblick* (München: R. Piper, 1958), S. 40.

[36]Brief an Karl Friedrich Zelter, 22. Juni 1808 (WA IV, 20, S. 90); vgl. *MuR* Nr. 706, IX, 593.

[37]Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1954), S. 8.

schaft"[38] zusammen.

Goethes scharfe Polemik gegen Newton ist aus der grundsätzlich verschiedenen Einstellung des Dichters und des Mathematikers zur Welt zu verstehen. Dieser Unterschied ist auch der Grund für die so verschiedene Lehre von den Farben. Goethe wendet sich gegen die Farbenlehre Newtons, da sie "die Farben künstlich vom Menschen absondert, sie als Gegenstand der Wissenschaft herauspräpariert, als hätten sie sonst nichts mehr mit seinem Leben zu tun."[39] Goethe kann nicht akzeptieren, dass das als weiss empfundene Licht aus den verschiedenen Farben des Spektrums besteht und die Farben durch Brechung entstehen. Er glaubt, dass sie aus dem Zusammenwirken von Hell und Dunkel zustande kommen.[40] Daher sagt er einmal: "Spaltet immer das Licht! Wie öfters strebt ihr zu trennen, / Was euch allen zum Trutz Eins und ein Einziges bleibt."[41] Gerade auch der Gedanke, dass im Licht der Sonne, die er als die "Offenbarung des Höchsten"[42] bezeichnet, die Farben enthalten seien, ist ihm zuwider. Noch im Jahre 1831 spricht er die Hoffnung aus, dass "das

---

[38]Gottfried Benn, "Goethe und die Naturwissenschaften" (1932), *Die neue Rundschau*, 43 (1942), 463-90; Wiederabdr. *Gesammelte Werke in vier Bänden*, Bd. I: *Essays, Reden, Vorträge*, Hrsg. Dieter Wellershoff (Wiesbaden: Limes Verlag, 1959), S. 184-85.

[39]Hans Joachim Schrimpf, "Über die geschichtliche Bedeutung von Goethes Newton-Polemik und Romantik-Kritik," *Gratulatio: Festschrift für Christian Wegner*, Hrsg. Maria Honeit und Matthias Wegner (Hamburg: Christian Wegner, 1963), S. 63-82; Wiederabdr. in Schrimpf, *Goethe: Spätzeit, Altersstil, Zeitkritik* (Pfullingen: Günther Neske, 1966), S. 32.

[40]*FL*, Didakt. Teil, § 175 und § 744, AGA XVI, 69 und 201; vgl. auch Benn, S. 180.

[41]"Die Zergliederer," *Aus den Tabulae Votivae*, II, 532.

[42]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 771).

Barometer der Vernunft" einmal so hoch steigen möge, damit "die beschmutzte Sonne sich in ihrer ewig-reinen Klarheit"[43] zeigen könne.

Trotz dieser Kontroverse hat die spätere Entwicklung gezeigt, dass beide Farbenlehren ihren Zweck erreicht haben: "Die Fernrohre und Mikroskope unserer Zeit wären ohne diese mathematische Theorie des Lichtes nie entstanden. Viele Maler haben aus der Goetheschen Theorie Belehrung und Bereicherung erfahren."[44]

In Goethes Einwänden gegen die Abstraktion in der Naturwissenschaft hat man zu Recht eine Parallele zu seiner Ablehnung bestimmter Elemente in der Romantik gesehen.[45] In beiden Fällen scheut er vor dem Hang zur Grenzenlosigkeit und der Ablösung von der gegenständlichen Welt zurück. Goethe ist sich dessen bewusst, dass dem menschlichen Erkennen Grenzen gesetzt sind. Er glaubt, dass die Wissenschaft gerade dadurch zurückgehalten werde, weil die Menschen sich mit dem abgeben, "was nicht wissenswert, und mit dem, was nicht wissbar ist."[46] Goethe dagegen ist stets bereit, "ein Unerforschliches anzunehmen"[47] und fordert dessen Anerkennung auch von anderen, da trotz aller

---

[43]Brief an S. Boisserée, 24. November 1831 (XXI, 1021-22).
[44]Heisenberg, "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre," S. 424.
[45]Schrimpf, "Über die geschichtliche Bedeutung von Goethes Newton-Polemik und Romantik-Kritik," S. 24-41 und *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 215; Heisenberg, "Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt," S. 36-37; H. B. Nisbet, *Goethe and the Scientific Tradition* (London: Institute of Germanic Studies, University of London, 1972), S. 70-71.
[46]"[Allgemeines]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 690.
[47]"[Urphänomen]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 694.

Fortschritte ein Unerforschliches immer bestehen bleibe. Aus diesem Grunde bedeutet es für Goethe die grösste Freude, als er einmal feststellen kann:

> Ich fühle mich mit nahen und fernen, ernsten, tätigen Forschern glücklich im Einklang. Sie gestehen und behaupten: man solle ein Unerforschliches voraussetzen und zugeben, alsdann aber dem Forscher selbst keine Grenzlinie ziehen.
>
> Muss ich mich denn nicht selbst zugeben und voraussetzen, ohne jemals zu wissen wie es eigentlich mit mir beschaffen sei, studiere ich mich nicht immer fort, ohne mich jemals zu begreifen, mich und andere, und doch kommt man fröhlich immer weiter und weiter.
>
> So auch mit der Welt! Liege sie anfang- und endelos vor uns, unbegrenzt sei die Ferne, undurchdringlich die Nähe; es sei so; aber wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen.[48]

Gerade weil das Wissen der Natur nicht abgezwungen werden kann, ist es für den Menschen – wie schon erwähnt – das schönste Glück, "das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren."[49] Selbst Faust muss die Grenzen des menschlichen Erkennens eingestehen:

> Geheimnisvoll am lichten Tag,
> Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
> Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
> Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit
> Schrauben. (V. 672-75)

Aus dem Gefühl der Ehrfurcht vor der Natur wie der Überzeugung, dass die Naturbetrachtung nicht vom Menschen abgesondert werden solle, entspringt auch Goethes Abneigung gegen Mikroskope und Fernrohre.[50] Zwar ist sich Goethe

---

[48] *Botanik: Geschichte botanischer Studien, Freundlicher Zuruf*, XVII, 107; vgl. auch "[Urphänomen]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 694-95 und Brief an S. Boisserée, 25. Februar 1832 (XVI, 837).
[49] *MuR* Nr. 1207, IX, 651.
[50] *MuR* Nr. 502, IX, 564.

dessen bewusst, dass Instrumente und Apparate aus der technischen Welt nicht verbannt werden können, aber er besteht immer wieder darauf, dass sich nicht alles auf mathematischem und experimentellem Wege beweisen lasse.[51] Andererseits weiss Goethe die technischen Errungenschaften auch zu schätzen und betrachtet sie sogar als Voraussetzung für eine Weiterentwicklung der Wissenschaft. So sagt er in seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* im Zusammenhang mit Galilei, dass die Fernrohre "einen neuen Himmel aufgetan"[52] hätten und dadurch Entdeckungen und Eroberungen ermöglichten.

Allerdings bringen technische Fortschritte nicht nur neue Erkenntnisse und Erfahrungen mit sich, sondern sie bedeuten stets auch einen Verlust:

> Das Schiesspulver ist kaum erfunden, so verliert sich die persönliche Tapferkeit aus der Welt oder nimmt wenigstens eine andre Richtung. Das tüchtige Vertrauen auf seine Faust und Gott löst sich auf in die blindeste Ergebenheit unter ein unausweichlich bestimmendes, unwiderruflich gebietendes Schicksal.[53]

Die technischen Entwicklungen wirken sich vor allem im sittlichen Bereich aus. Wie sehr eine derartige Entdeckung den Glauben des Menschen und seine Stellung in der Welt erschüttern kann, zeigt Goethe am Beispiel der Lehre des Kopernikus:

> Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine

[51] Gespr. mit Eckermann, 20. Dezember 1826 (XXIV, 190).
[52] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 418.
[53] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., Zwischenbetrachtung, XVI, 395.

> grössere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens.[54]

Geschichte der Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Überlieferung

In der Geschichte der Wissenschaften ist die Auseinandersetzung des Menschen mit Überlieferung und Erfahrung von genauso grosser Bedeutung wie im Leben des Individuums, in der Politik, der Geschichte und der Kunst. Ja, diese Auseinandersetzung ist gewissermassen die Basis aller Entwicklungen in den Wissenschaften:

> Der Konflikt des Individuums mit der unmittelbaren Erfahrung und der mittelbaren Überlieferung ist eigentlich die Geschichte der Wissenschaften: denn was in und von ganzen Massen geschieht, bezieht sich doch nur zuletzt auf ein tüchtigeres Individuum, das alles sammeln, sondern, redigieren und vereinigen soll; wobei es wirklich ganz einerlei ist, ob die Zeitgenossen ein solch Bemühen begünstigen oder ihm widerstreben. Denn was heisst begünstigen, als das Vorhandene vermehren und allgemein machen. Dadurch wird wohl genutzt, aber die Hauptsache nicht gefördert.[55]

Der doppelte Kampf des Menschen mit der Überlieferung und der Erfahrung wird "durch den Fortschritt der Wissenschaften nicht erleichtert, sondern erschwert."[56] Denn letzten Endes muss sich das in seinen Fähigkeiten gleichbleibende Individuum mit einer immer umfangreicher und komplizierter

---

[54] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., Zwischenbetrachtung, XVI, 395; vgl. Groth, S. 172-73.
[55] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.
[56] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.

werdenden Wissenschaft und Technik auseinandersetzen.

Auch in den Wissenschaften steht das Individuum seinem Zeitalter gegenüber. Immer wieder sind es die grossen Individuen, die aus der Geschichte der Wissenschaften herausragen und deren Leistungen die Verbindung herstellen und den "schwachen Faden"[57] bilden, der die Wissenschaften zusammenhält. Die Zeit aber stellt sich dem grossen einzelnen oft hindernd in den Weg:

> Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wissenschaft gewirkt, nicht das Zeitalter. Das Zeitalter war's, das den Sokrates durch Gift hinrichtete, das Zeitalter, das Hussen verbrannte: die Zeitalter sind sich immer gleich geblieben.[58]

Goethe selbst hat den Widerstand der Zeit gegen seine wissenschaftlichen Theorien erfahren müssen. Trotzdem werden alle Weiterentwicklungen und Fortschritte von Individuen erreicht. Sie stehen dabei stets "mit der Menge im Gegensatz"[59] und haben die "Majorität gegen sich."[60]

Allerdings kann das Zeitalter auf die Wissenschaft nicht nur hindernd wirken, sondern auch fördernd sein.[61] Goethe ist sich als Naturforscher vollkommen dessen bewusst, wie viel er seiner Mit- und Vorwelt verdankt. Und so kann als "Hauptmotiv" für seine *Geschichte der Farbenlehre* geradezu das "Gefühl für geschichtliche Dankesschuld"[62]

---

[57]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[58]*MuR* Nr. 313, IX, 532.
[59]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.
[60]"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 754.
[61]"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 758-59.
[62]Julia Gauss, "Entsagung, Bildung und Freiheit," *Goethe-Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), S. 23.

angesehen werden. In diesem Werk treten wiederholt Forscher auf, die auf eine Überlieferung zurückgreifen und das bestehende Erbe zu nutzen verstehen. So weist Goethe auf Euklid hin, der bereits "kopernikisiere,"[63] und auf Roger Bacon, der in Gedanken die Erfindung des Fernrohrs vorwegnehme,[64] so dass die "echten Menschen aller Zeiten" immer "einander voraus verkünden" und "einander vorarbeiten."[65] Auch die Farbenlehre Goethes ist nicht ganz neu; denn

> Plato, Leonardo da Vinci und viele andere Treffliche haben im einzelnen vor mir dasselbige gefunden und gesagt; aber dass ich es auch fand, dass ich es wieder sagte und dass ich dafür strebte, in einer konfusen Welt dem Wahren wieder Eingang zu verschaffen, das ist mein Verdienst.[66]

Besonders Forscher und Entdecker sind von der Überlieferung abhängig; denn die Wissenschaft stellt "eine so grosse Masse" dar, dass sie zwar "viele Menschen trägt," aber "sie gleich kein Mensch tragen kann."[67] Das im Laufe der Jahrhunderte angesammelte Wissen aber erreicht allmählich ein solches Niveau, "dass die schönsten Entdeckungen nicht sowohl durch Menschen als durch die Zeit gemacht" werden. Der Forscher ist also nicht nur "der Gesellschaft und den Freunden" vieles schuldig, sondern er ist "der Welt und dem Jahrhundert noch mehr schuldig," und er kann "in beiden Fällen nicht genug anerkennen, wie nötig Mitteilung, Beihülfe, Erinnerung und Widerspruch" sind, um ihn "auf dem

---

[63] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[64] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 360.
[65] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[66] Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1828 (XXIV, 301).
[67] "Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 847.

rechten Wege zu erhalten und vorwärts zu bringen."[68] In diesem Punkt unterscheidet sich der Forscher vom Künstler. Der Künstler

> tut wohl, sein Kunstwerk nicht öffentlich sehen zu lassen, bis es vollendet ist, weil ihm nicht leicht jemand raten noch Beistand leisten kann; ist es hingegen vollendet, so hat er alsdann den Tadel oder das Lob zu überlegen und zu beherzigen, solches mit seiner Erfahrung zu vereinigen und sich dadurch zu einem neuen Werke auszubilden und vorzubereiten. In wissenschaftlichen Dingen hingegen ist es schon nützlich, jede einzelne Erfahrung, ja Vermutung öffentlich mitzuteilen; und es ist höchst rätlich, ein wissenschaftliches Gebäude nicht eher aufzuführen, bis der Plan dazu und die Materialien allgemein bekannt, beurteilt und ausgewählt sind.[69]

Aus diesem Grunde sind die Menschen überhaupt der Kunst eher gewachsen als den Wissenschaften. In der Kunst lässt sich "eine Entwicklung in reiner Folge" denken, aber die Wissenschaft ist "kaum ohne ein unendliches Zusammenhäufen"[70] möglich. Oder wie Goethe diesen Unterschied sehr treffend zusammenfasst: "die Kunst schliesst sich in ihren einzelnen Werken ab, die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos."[71]

In der Geschichte der Wissenschaften unterscheidet Goethe einmal vier Epochen, nämlich die

> kindliche:
> poetische, abergläubische
> empirische:
> forschende, neugierige
> dogmatische:
> didaktische, pedantische
> ideelle:
> methodische, mystische.[72]

---

[68]"Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 847.
[69]"Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 847-48.
[70]*FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 332.
[71]*FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 332.
[72]*MuR* Nr. 1158, IX, 645.

In einem graphischen Schema aus dem Nachlass hat Goethe diese Epochen der Wissenschaften in einem Kreis angeordnet, wobei der äusserste Kreis zusätzlich in die Geisteskräfte "Sinnlichkeit," "Verstand," "Vernunft" und "Phantasie"[73] unterteilt wird. Ausserdem hat Goethe die beiden Beschreibungen der vier Epochen jeweils positiv und negativ bewertet, so dass z. B. in der kindlichen Epoche ein poetischer Zug als positiv und ein abergläubischer als negativ anzusehen wäre.[74]

Diese Epocheneinteilung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der bereits erwähnten Aufteilung in dem Aufsatz "Geistesepochen." Allerdings macht der in den "Geistesepochen" dargestellte Verlauf der verschiedenen Epochen keinen Neubeginn auf der Anfangsstufe möglich, während das Ende der Epochen der Wissenschaften gleichzeitig wieder einen Anfang bedeutet. Goethe spricht daher auch in der Geschichte der Wissenschaften von einem Kreislauf:

> Unbeachtet des Glaubens an eine fortschreitende Kultur, liess sich, wie in der Weltgeschichte, so in der Geschichte der Wissenschaften, gar wohl bemerken, dass der menschliche Geist sich in einem gewissen Kreise von Denk- und Vorstellungsarten herumbewege. Man mag sich noch so sehr bemühen, man kommt nach vielen Umwegen immer in demselben Kreise auf einen gewissen Punkt zurück.[75]

---

[73] "[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 757 und *Zur Geschichte der Wissenschaften*, Plp 410, WA II, 13, S. 446-47.

[74] Vgl. Groth, S. 159-63.

[75] *Naturwissenschaftliche Schriften, Geologische Theorien, Verschiedene Bekenntnisse*, WA II, 9, S. 265-66; vgl. *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., Allgemeine Betrachtungen, XVI, 417; *Zur Farbenlehre, Statt des supplementaren Teils*, XVI, 726; Brief an Schiller, 20. Januar 1798 (XX, 502); Brief C. Voght an Johanna Margaretha Sieveking, 5. August 1806 (*Goethes Gespräche*, Biedermannsche Ausgabe, II, S. 76).

Obwohl Denken und Erkennen begrenzt sind, können Erfahrung und Wissen bereichert werden, so dass "Menschheit und Wissenschaft immer vorschreiten"[76] müssen. Während also einerseits die Individuen und ganze Jahrhunderte "vom Irrtum zur Wahrheit, von der Wahrheit zum Irrtum sich in einem stetigen Kreise bewegen,"[77] entwickeln sich andererseits die Naturwissenschaften ständig weiter. Das liegt darin begründet, dass die Erfahrung "sich ins Unendliche erweitern," die Theorie sich aber nicht "in eben dem Sinne reinigen und vollkommener werden" kann. Denn "jener steht das Universum nach allen Richtungen offen, diese bleibt innerhalb der Grenze der menschlichen Fähigkeiten eingeschlossen."[78] Dabei ist die wissenschaftliche Entwicklung stets mit Rückschritten verbunden, so dass Goethe auch von einer Spiralbewegung spricht:

> Die Naturwissenschaften haben sich bewundernswürdig erweitert, aber keinesweges in einem stetigen Gange, auch nicht einmal stufenweise, sondern durch Auf- und Absteigen, durch Vor- und Rückwärtswandeln in grader Linie oder in der Spirale, wobei sich denn von selbst versteht, dass man in jeder Epoche über seine Vorgänger weit erhaben zu sein glaubte.[79]

Die einzelnen Epochen folgen einander bald schneller und bald langsamer. Alles hängt davon ab, wie eine neue Theorie in einer bestimmten Zeit aufgenommen wird.

---

[76] *FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 247.
[77] *Tag- und Jahreshefte* 1804, XI, 740.
[78] *MuR* Nr. 308, IX, 531.
[79] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 351.

Naturforscher und Überlieferung

Goethe unterscheidet in der Wissenschaftsgeschichte nicht nur verschiedene Epochen, sondern er erkennt auch zwei Arten von Forschern. Die Forscher, die zur ersten Art gehören, sind

> genial, produktiv und gewaltsam, bringen eine Welt aus sich selbst hervor, ohne viel zu fragen, ob sie mit der wirklichen übereinkommen werde. Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft, so werden Wahrheiten bekannt, wovor die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertelang dankbar zu sein Ursache haben.[80]

Allerdings kann einer "genialen Natur" auch ein "Wahnbild" entspringen. Dieses "Wahnbild" oder dieser Irrtum kann "nicht minder gewaltsam um sich greifen und die Menschen Jahrhunderte durch hinreissen und übervorteilen."[81] Zu dieser ersten Klasse zählt Goethe ausdrücklich Newton und Tycho Brahe (1546-1601), aber beide verfallen in ihren Theorien einem "Wahnbild." Als ein positives Beispiel dieses Forschertyps kann Platon gelten.[82]

Die Forscher der zweiten Art sind

> geistreich, scharfsinnig, behutsam, zeigen sich als gute Beobachter, sorgfältige Experimentatoren, vorsichtige Sammler von Erfahrungen; aber die Wahrheiten, welche sie fördern, wie die Irrtümer, welche sie begehen, sind gering. Ihr Wahres fügt sich zu dem anerkannten Richtigen oft unbemerkt oder geht verloren; ihr Falsches wird nicht aufgenommen, oder wenn es auch geschieht, verlischt es leicht.[83]

---

[80] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 526.
[81] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 526.
[82] Vgl. Groth, S. 69 und Dorothea Kuhn, "Goethes Geschichte der Farbenlehre als Werk und Form," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 34 (1960), 375.
[83] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 526.

Zu dieser zweiten Art zählt Goethe die besseren Forscher unter den Gegnern Newtons. Ausserdem kann Aristoteles dieser Gruppe zugerechnet werden.[84] Während der erste Forschertyp von einer Idee, einer Vorstellung oder theoretischen Überlegungen ausgeht, stützt sich der zweite auf Erfahrungen, Versuche und Beobachtungen.[85] Beide Forschertypen können sich zu einer Autorität in den Wissenschaften entwickeln, was allerdings im Fall Newtons, der nach Goethes Auffassung einen Irrtum vertritt, auf die wissenschaftliche Entwicklung hemmend wirkt.

Wie auf den Künstler üben auch auf den Forscher Zeit und Umgebung eine Wirkung aus. Die Ansichten eines Forschers hängen also nicht nur von Überlegung und Erfahrung ab, sondern auch von den politischen und sozialen Verhältnissen eines Landes. So merkt man, wie Goethe hervorhebt, dem Werk von Aguilonius "die Ruhe des Klosters an, die bei einer Arbeit bis ins einzelnste zu gehen erlaubt."[86] Und die Lehre von Descartes (1596-1650) ist nur begreiflich, wenn man sich ihn als französischen Edelmann denkt, dem von Jugend auf die Vorteile seiner Geburt zugute kamen.[87]

---

[84]Vgl. Kuhn, S. 375.
[85]Vgl. *MuR* Nr. 419, IX, 548 und *MuR* Nr. 803, IX, 607; vgl. auch "Bedenken und Ergebung," *Zur Wissenschaftsgeschichte*, XVI, 872.
[86]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 432. Franciscus Aguilonius (1566/67-1617), Mathematiker und Rektor des Jesuitenkollegs in Antwerpen.
[87]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 438; vgl. auch Groth, S. 212.

Arten der Überlieferung, ihr Wert und ihre Aneignung

Zu den aus der Vorzeit in die Neuzeit zum grössten Teil unvollständig gelangten Überlegungen gehören nach Goethes Darstellung Erkenntnisse aus dem Bereich der Technik, der Mathematik, der Himmel- und Erdkunde sowie der Heilkunst.[88] Wichtiger als diese Überlieferungen sind in seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* jedoch die schriftlichen Überlieferungen. Es geht ihm dabei nicht so sehr um Überlieferungen, die ständig überholbar sind, sondern um solche, die einen unübertrefflichen und dauernden Wert und Gehalt besitzen.

Für das Verhältnis des Menschen zur Natur sind zwei der drei in der *Farbenlehre* genannten "Hauptmassen"[89] der Überlieferung von fundamentaler Bedeutung, nämlich die Werke von Platon und Aristoteles. Auch in der wissenschaftlichen Forschung ist das "alte Wahre"[90] also für Goethe die Voraussetzung. Er bezeichnet es deshalb als "höchst verdienstlich, das unzulänglich Wahre, das die Alten schon besessen, aufzusuchen und weiterzuführen."[91] Aber obwohl Goethe es als weise bezeichnet, diese Überlieferungen "als ein bedeutendes Menschliches zu schätzen," wäre es andererseits falsch, ihnen "einen unbedingten göttlichen Wert beizulegen."[92]

---

[88] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.
[89] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.
[90] "Vermächtnis," *Gott und Welt*, I, 515.
[91] *Zur Naturwissenschaft, Naturwissenschaft im Allgemeinen*, WA II, 11, S. 153.
[92] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 57, WA II, 5^2, S. 247.

Wie die Künste bestehen auch die Wissenschaften "in einem überlieferbaren (realen), erlernbaren Teil und in einem unüberlieferbaren (idealen), unlernbaren Teil."[93] Im Zusammenhang mit seiner *Farbenlehre* weist Goethe jedoch immer wieder darauf hin, dass sie sich nicht überliefern lasse. Dafür sei "unmittelbares Anschauen und Reflektieren" notwendig, und "kein Theoretisieren" sei ausreichend, sondern lediglich "ein *Tun*."[94] Ja, er vergleicht seine Lehre sogar mit dem "Whist- oder Schachspiel,"[95] dessen Regeln zwar jedem mitteilbar sind, wobei dies aber noch keine Gewähr dafür bietet, dass das Spiel auch beherrscht wird. Aber in seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* geht Goethe davon aus, dass Kenntnisse und Wissen nicht nur überlieferbar, sondern dass ihre Ansammlung und Aneignung geradezu die Voraussetzung sind für wissenschaftliche Entdeckungen. Zwar schreiten Erfahrung und Wissen ständig fort und lassen sich vermehren, das Denken und die eigentliche

---

[93]"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 755; auch *MuR* Nr. 1155, IX, 645. Josef Pieper betont in seiner Monographie *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, dass in der Wissenschaft Überlieferung keinen Platz und besonders die Physik mit Überlieferung nichts zu tun habe. Er nennt sie eine "Erfahrungswissenschaft" (S. 96). Allerdings geht Pieper dabei von einem engen und religiös gefärbten Begriff der Wahrheitsüberlieferung aus. Da die Wissenschaften aber durch die fortschreitende Forschung ständigen Korrekturen und Neuformulierungen unterworfen sind, schliesst er sie aus dieser Wahrheitsüberlieferung aus (S. 98). Jedoch zitiert und akzeptiert Pieper Goethes Erklärung der Autorität als einer Art Überlieferung (S. 42).

[94]Gespr. mit F. von Müller, 12. August 1827 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 161); vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 21. Dezember, 1831 (XXIV, 505).

[95]Gespr. mit F. von Müller, 27. Februar 1831 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 755); vgl. auch Gespr. mit F. von Müller, 23. September 1827 (XXIII, S. 515).

Einsicht jedoch sind nicht überlieferbar und daher auch nicht so vollkommen. Die Ursache liegt, wie Goethe ausführt, darin, dass

> das Wissen unendlich und jedem neugierig Umherstehenden zugänglich, das Überlegen, Denken und Verknüpfen aber innerhalb eines gewissen Kreises der menschlichen Fähigkeiten eingeschlossen ist; dergestalt, dass das Erkennen der vorliegenden Weltgegenstände, vom Fixstern bis zum kleinsten lebendigen Lebepunkt, immer deutlicher und ausführlicher werden kann, die wahre Einsicht in die Natur dieser Dinge jedoch in sich selbst gehindert ist.[96]

Darüber hinaus ist in den Wissenschaften die Erfahrung von weitaus grösserer Bedeutung als in der Kunst. Aus diesem Grunde kommt es in der wissenschaftlichen Forschung eher vor, dass "der Liebhaber etwas Erfreuliches und Nützliches zu leisten imstande ist." Denn, wie Goethe hervorhebt,

> die Wissenschaften ruhen weit mehr auf der Erfahrung als die Kunst, und zum Erfahren ist gar mancher geschickt. Das Wissenschaftliche wird von vielen Seiten zusammengetragen und kann vieler Hände, vieler Köpfe nicht entbehren. Das Wissen lässt sich überliefern, diese Schätze können vererbt werden; und das von einem Erworbene werden manche sich zueignen. Es ist daher niemand, der nicht seinen Beitrag den Wissenschaften anbieten dürfte.[97]

Die Erfahrung allein aber genügt in den Wissenschaften nicht. Sie muss durch die Theorie ergänzt werden. Überhaupt wendet sich Goethe gegen jede einseitige Betonung sowohl der Empirie als auch der Theorie.[98] Auch am Beispiel Fausts, der nach Heisenberg als "enttäuschter Physiker"[99] gelten kann

---

[96] *Tag- und Jahreshefte* 1804, XI, 740.
[97] *FL*, Didakt. Teil, Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, Schlusswort, XVI, 243-44.
[98] Vgl. *Xenien von Goethe und Schiller* Nr. 43, II, 503; vgl. auch *FL*, Didakt. Teil, Verhältnis zur Technik des Färbers, XVI, 197.
[99] Heisenberg, "Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt," S. 31.

und von der "lebendigen Natur"[100] isoliert ist, sowie an dem quellengläubigen Wagner[101] ist die Unausgewogenheit der Theorie und Erfahrung nur allzu deutlich.

Wie in der Geschichte, der Politik und der Kunst kann es auch in der Naturwissenschaft Lehren geben, die aufgehört haben zu wirken und die zu erstarren beginnen; eine solche Lehre gleicht "einer verehrten, balsamierten Mumie, die man in einer Familie immer noch neben dem Gastmahl aufstellt; aber neue Erfahrungen haben schon längst ihren Untergang vorbereitet."[102] Ein zu langes Festhalten am Hergebrachten und Überlieferten hat lediglich "theoretische sowohl als praktische Retardationen"[103] zur Folge, wovon das 15. und 16. Jahrhundert Beispiele geben. Den Widerstand gegen seine *Farbenlehre* betrachtet Goethe noch im Jahre 1832 als übertriebene Abhängigkeit von der überlieferten Lehre Newtons, die für ihn der "mathematisch-physische Leviathan,"[104] ist. Seine Kritik gilt dabei besonders den Akademikern, die sich an das Überkommene und Überlieferte halten und wenig Neues akzeptieren:

> Was ist der Akademiker anders als ein eingelerntes und angeeignetes Glied einer grossen Vereinigung? hinge er mit dieser nicht zusammen, so wär er nichts, sie aber muss das Überlieferte, Angenommene weiterführen und nur eine gewisse Art neuer einzelner Beobachtungen und Entdeckungen hereinlassen und

---

[100]*Faust I*, V. 414.
[101]*Faust I*, V. 563; vgl. auch Peter Eichhorn, *Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes* (Freiburg: Karl Alber, 1971), S. 49.
[102]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 58, WA II, 5², S. 247.
[103]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., Zwischenbetrachtung, XVI, 394-95.
[104]Nicht abgesandte Brieffortsetzung an Karl Friedrich Zelter, 21. Juni 1827 (WA IV, 42, S. 377).

> sich assimiliren, alles Andere muss beseitigt werden als Ketzerey.[105]

Aus solchen Worten ist die Enttäuschung Goethes über die Skepsis und Ablehnung, mit der seiner *Farbenlehre* begegnet wird, unüberhörbar.

Eine überlieferte Lehre braucht aber nicht notwendigerweise hemmend zu wirken; sie kann auch fördernd für die wissenschaftliche Tätigkeit sein und zu eigener Forschung anregen. So wird Goethe selbst durch die Auseinandersetzung mit der Lehre Newtons zu seinen Forschungen und schliesslich einer eigenen Farbenlehre veranlasst.[106] Der einmal gefasste Gedanke lässt ihm keine Ruhe: "Ein entschiedenes Aperçu ist wie eine inokulierte Krankheit anzusehen: man wird sie nicht los, bis sie durchgekämpft ist."[107] Neben diesem anregenden Impuls, der von der Überlieferung ausgeht, kann ein Rückblick in die Vergangenheit, wie ihn Goethe mit seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* tut, auch richtungweisend für die gegenwärtige Forschung sein:

> Denn obgleich in dem chemischen Fache, wie in so vielen andern, seit einem halben Jahrhunderte das Unerwartete geschehen, so muss doch immer unterhaltend und belehrend bleiben, rückwärts zu schauen und historisch zu erkennen, was unsere Vorfahren geleistet, wie weit ihr Wissen vorwärts gedrungen und wo es gestockt. Hiedurch finden wir uns denn auf's neue angeregt hie und da die angedeuteten Wege zu verfolgen.[108]

---

[105]Brief an Karl Friedrich Zelter, 4. Februar 1832 (WA IV, 49, S. 228).
[106]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 707-11; vgl. Gespr. mit Eckermann, 1. Februar 1827 (XXIV, 235) und Groth, S. 44-45.
[107]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 713.
[108]*Zur Naturwissenschaft, Naturwissenschaftliche Einzelheiten*, WA II, 12, S. 154.

So steht also jeder neue und wieder aufgenommene Gedanke nicht isoliert da: "Alles wahre Aperçu kommt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer grossen, produktiv aufsteigenden Kette."[109]

In diesem Zusammenhang ist jedoch wichtig, dass das "Vermögen des Findens und Erfindens"[110] nicht überliefert werden kann; denn dazu bedarf es "einer Art von Eingebung, um in dem Überlieferten das Wahre zu entdecken."[111] Diese Fähigkeit besass Christoph Kolumbus, der "alles zusammenfasste, um Fabel und Nachricht, Wahn und Überlieferung in Wirklichkeit zu verwandeln."[112] Es handelt sich dabei um eine Gabe, von der Goethe in ehrfurchtsvollen Worten spricht, da sie die Synthese des Daseins ahnen lässt:

> Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.[113]

Dieses "originale Wahrheitsgefühl" oder diese "Art von Eingebung," die jeder wahre Entdecker braucht, entspricht wohl am ehesten dem Genie des Künstlers, das sich ebenfalls nicht überliefern lässt. Auch Alexander Gerard zieht in

---

[109] *MuR* Nr. 416, IX, 547 und *Zur Morphologie, Verfolg*, WA II, 6, S. 222.
[110] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Plp 87, WA II, 5², S. 300.
[111] *Nachträge zur Farbenlehre, Geschichtliches*, WA II, 5¹, S. 418.
[112] "Erfinden und Entdecken," *Zur Wissenschaftsgeschichte*, XVI, 892.
[113] *MuR* Nr. 562, IX, 572.

seiner Erklärung des Genies eine Verbindung zu den Wissenschaften und geht davon aus, dass die produktive Einbildungskraft des Genies sich durch Erfindung äussert, die wiederum von der Ideenverbindung abhängt.[114]

Goethe hat sich als Naturforscher stets mit der Geschichte der jeweiligen Wissenschaft beschäftigt. Denn, wie er sagt, "ganz allein durch Aufklärung der Vergangenheit lässt sich die Gegenwart begreifen."[115] Oder, wie er in seiner *Farbenlehre* feststellt:

> Man kann dasjenige, was man besitzt, nicht rein erkennen, bis man das, was andre vor uns besessen, zu erkennen weiss. Man wird sich an den Vorzügen seiner Zeit nicht wahrhaft und redlich freuen, wenn man die Vorzüge der Vergangenheit nicht zu würdigen versteht.[116]

Auch in den Wissenschaften lehnt er daher das Originalstreben ab. In seiner *Geschichte botanischer Studien* gesteht Goethe:

> ich war längst überzeugt, es gebe nichts Neues unter der Sonne, und man könne gar wohl in den Überlieferungen schon angedeutet finden, was wir selbst gewahr werden und denken, oder wohl gar hervor bringen. Wir sind nur Originale weil wir nichts wissen.[117]

Er weiss, "wie viel Klügeres, Grösseres, Edleres"[118] in der Geschichte der Wissenschaften gelebt hat. Immer wieder verweist er im Zusammenhang mit seiner Naturforschung auf

---

[114]Bernhard Fabian, "Introduction," *An Essay on Genius 1774*, von Alexander Gerard, S. XXXIII-XLI.
[115]*Tag- und Jahreshefte* 1811, XI, 849-50; vgl. *Geschichte meines botanischen Studiums*, Lesarten, WA II, 6, S. 390; "[Wahrheit und Irrtum]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 749.
[116]*Zur Farbenlehre*, Vorwort, XVI, 13-14.
[117]*Geschichte botanischer Studien*, XVII, 95.
[118]Gespr. mit F. von Müller, 14. Dezember 1808 (XXII, 527).

Platon und Aristoteles[119] und bemerkt noch im Jahre 1827 in einem Brief an Zelter:

> Stünden mir jetzt, in ruhiger Zeit, jugendlichere Kräfte zu Gebot, so würde ich mich dem Griechischen völlig ergeben, trotz allen Schwierigkeiten die ich kenne; die Natur und Aristoteles würden mein Augenmerk sein. Es ist über alle Begriffe was dieser Mann erblickte, sah, schaute, bemerkte, beobachtete, dabei aber freilich im Erklären sich übereilte.[120]

Gerade weil sich die Menschen in der gegenwärtigen Zeit mehr als zuvor absondern und vereinzelt dastehen, kann der Naturwissenschaft und dem Menschen nur dadurch gedient werden, wenn der Forscher "Eigenes und Fremdes, unmittelbar und mittelbar aus den Händen der Natur oder von Vorgängern Empfangenes tüchtig zu bearbeiten und einer bedeutenden Individualität anzueignen weiss."[121] Nur auf diese Weise reisst die "produktiv aufsteigende Kette"[122] nicht ab. Für Goethe ist also auch in der Wissenschaft nichts nötiger, "als dass man lerne, eigenes Tun und Vollbringen an das anzuschliessen, was andere getan und vollbracht haben: das Produktive mit dem Historischen zu verbinden."[123]

Überlieferung in den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*

Als Goethe mit dem Farbenstudium beginnt, veranlasst ihn das Wissen um seine Abhängigkeit von den Erkenntnissen

---

[119] "[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 758.
[120] Brief an Karl Friedrich Zelter, 29. März 1827 (XXI, 731).
[121] *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 334.
[122] *MuR* Nr. 416, IX, 547.
[123] "Sehen in subjektiver Hinsicht," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 894.

und den Errungenschaften der Vergangenheit dazu, die über die Materie bestehenden Schriften von den ältesten Zeiten bis in seine Gegenwart zusammenzusuchen.[124] Das Ergebnis sind die *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, eine "Art Archiv,"[125] in dem er den Anschluss an das Wissen und die Erkenntnisse seiner Vorgänger darzustellen versucht.[126] Goethes "Historischer Teil" der *Farbenlehre* ist somit eine "Wissenschafts- und Gelehrtengeschichte vermischt mit eigenen Betrachtungen."[127]

Die Auswahl und die Darstellung der vorangegangenen Forscher und ihrer Lehren haben den Zweck, Goethes eigene Erfahrung und Lehre zu verdeutlichen und seine Auseinandersetzung mit Newtons Theorie zu rechtfertigen. Da Goethe bei seinen Zeitgenossen auf Widerstand stösst, sucht er in der Geschichte nach Gleichgesinnten. Er reiht sich in die

---

[124]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 717; vgl. auch *Tag- und Jahreshefte* 1821, XI, 946.

[125]*FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 248.

[126]Schrimpf (*Das Weltbild des späten Goethe*) weist darauf hin, dass Goethe in den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* "ein Überliefertes zur weiteren 'Bewahrung'" übernehme, dass "die von den Vorgängern herausgehobenen 'Ansichten,' in denen der Gegenstand geschichtlich geworden ist," eben "durch Überlieferung gegenwärtig gehalten werden" müsse, weil sonst "mit ihnen der Gegenstand selbst verloren gehen würde" (S. 214). Goethe geht jedoch in diesem Werk nicht so sehr von einer Bewahrung des überlieferten Wissens aus als von einer Darstellung seiner Abhängigkeit von den Erkenntnissen und Auffassungen der Vergangenheit. Er berichtet und erläutert die Erfahrungen, Theorien und Denkweisen seiner Vorgänger und stellt damit den Zusammenhang zwischen ihrem Tun und Denken und seinem eigenen dar. Es ist die Darstellung des Weges bestimmter Theorien und Gedanken in der Geschichte der Wissenschaft und ihr Schwanken zwischen Ablehnung und Akzeptierung.

[127]Ernst Robert Curtius, "Goethe als Kritiker," *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Bern: Francke, [2]1954), S. 48.

wissenschaftliche Entwicklung als letztes Glied ein, um auf diese Weise die Bedeutung seiner Farbenlehre zu unterstreichen. Allerdings erhebt Goethe für seine *Geschichte der Farbenlehre* keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit und ist sich durchaus einer gewissen Willkür bewusst. So weist er darauf hin, dass der "Gang der Wissenschaften in verschiedenen Epochen flüchtig bezeichnet sei," und er leugnet auch nicht, dass in der Darstellung "mancher Zufall gewaltet" und "manches einer augenblicklichen Stimmung seinen Ursprung verdankt." Aber er hofft, dass man "einer ernsten Sammlung" wohl "einige Launen"[128] verzeihen möge.

Trotz dieser subjektiven Darstellung der Wissenschaftsgeschichte ist, wie schon erwähnt, der Konflikt zwischen mittelbarer Überlieferung und unmittelbarer Erfahrung[129] von grundlegender Bedeutung: in den einzelnen Epochen lässt sich jeweils ein Schwanken zwischen Überlieferung und Erfahrung oder Autorität und Originalität bei den verschiedenen Forschern erkennen.[130] Goethe erläutert dieses Schwanken in seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* wie folgt:

> Die Epochen der Naturwissenschaften im allgemeinen und der Farbenlehre insbesondre, werden uns ein solches Schwanken auf mehr als eine Weise bemerklich machen. Wir werden sehen, wie dem menschlichen Geist das aufgehäufte Vergangene höchst lästig wird zu einer Zeit, wo das Neue, das Gegenwärtige gleichfalls gewaltsam einzudringen anfängt, wie er die alten Reichtümer aus Verlegenheit, Instinkt, ja aus Maxime wegwirft, wie er wähnt, man könne das Neuzuerfahrende durch blosse Erfahrung in seine Gewalt

---

[128] *FL*, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 250.
[129] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343; vgl. in dieser Arbeit II D "Geschichte der Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Überlieferung."
[130] Vgl. auch Groth, S. 96-98 und 139-40.

> bekommen: wie man aber bald wieder genötigt wird, Räsonnement und Methode, Hypothese und Theorie zu Hülfe zu rufen, wie man dadurch abermals in Verwirrung, Kontrovers, Meinungenwechsel, und früher oder später aus der eingebildeten Freiheit wieder unter den ehernen Zepter einer aufgedrungenen Autorität fällt.[131]

Dieses Schwanken in der Wissenschaftsgeschichte vollzieht sich demnach zunächst als Auseinandersetzung mit der Überlieferung, auf die eine Hinwendung zur eigenen, unmittelbaren Erfahrung folgt. An diesem Punkt findet dann eine Abkehr von der Beschränkung auf die eigene Erfahrung und die Ausbildung neuer Theorien und Hypothesen statt, bis schliesslich nach einer Zeit der Meinungsverschiedenheiten wieder eine Autorität anerkannt wird.[132] Ausdrücklich weist Goethe darauf hin, dass er dieses Schwanken in seiner Wissenschaftsgeschichte darzustellen beabsichtigt.[133]

Die Wissenschaftsgeschichte beginnt mit der Urzeit und setzt sich bis in Goethes eigene Gegenwart fort. In der Urzeit werden lediglich praktische Tätigkeiten ausgebildet, und erst mit den Griechen erfolgt der Übergang zu theoretischen Erklärungen. Die ersten Lehren, die überliefert werden, sind also die der Griechen. Da aber ein Schwanken zwischen Autorität und eigener Erfahrung eine Überlieferung voraussetzt, beginnt dieses Schwanken erst nach den Griechen.[134]

Den Griechen gelingt es nicht vollkommen, die unmittelbare Erfahrung mit der Theorie zu vereinen. Sie werden in

---

[131] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 350.
[132] Vgl. auch Groth, S. 99-100 und 140.
[133] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 351.
[134] Vgl. auch Groth, S. 100-01.

der Entwicklung vor allem dadurch gehindert, dass ihnen der Sinn und die Kunst fehlt, "Versuche anzustellen." Die Versuche aber sind "Vermittler zwischen Natur und Begriff, zwischen Natur und Idee, zwischen Begriff und Idee."[135] Den Mangel der wissenschaftlichen Behandlungsart in der Antike sieht Goethe in dem Bestreben, aufgrund zerstreuter Erfahrungen zu einem Begriff zu gelangen.[136] Im Gegensatz zur Wissenschaft stellt die Kunst der Griechen "einen vollendeten Kreis" dar, der als Glied auch in die wissenschaftlichen Bemühungen eingreift und, "wo das Wissen nicht Genüge leistete, uns durch die Tat befriedigt."[137] So wird auch hier wieder deutlich, dass für Goethe die Wissenschaften nicht isoliert dastehen, sondern im Zusammenhang mit der Natur, der Kunst, der Philosophie und dem Leben zu sehen sind.[138]

Die überlieferten griechischen Lehren werden auch bei den Römern zum grössten Teil anerkannt, und besonders am Beginn der Neuzeit sind die Lehren des Platon und des Aristoteles für den Fortgang der Wissenschaften entscheidend. Sie sind die Hauptträger der Überlieferung in der Zwischenzeit, und sie gelten als Autorität.[139]

Das 16. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Abwendung von der Autorität der Griechen und

---

[135] *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 331.
[136] Vgl. das Beispiel des Aristoteles in *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 331.
[137] *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 331.
[138] *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 323-24 und Brief an Jacobi, 7. März 1808 (WA IV, 20, S. 25); vgl. auch Viëtor, *Goethe: Dichtung, Wissenschaft, Weltbild*, S. 490-91 und Nisbet, S. 1-2.
[139] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344-49.

durch eine wachsende Eigenständigkeit der Forscher. Goethe glaubt daher, im 16. Jahrhundert zwei Hälften unterscheiden zu können. In der ersten Hälfte herrscht "eine hohe Bildung, die aus Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Gebundenheit und Ernst hervortritt." Zwar ist ein gewisser "Konflikt zwischen Autorität und Selbsttätigkeit" offenbar, aber beide Kräfte sind "noch nicht voneinander getrennt, beide wirken aufeinander, tragen und erheben sich."[140] In der zweiten Hälfte wird das Streben nach Freiheit immer stärker und die Abneigung gegen die Autorität nimmt zu,

> und wie einmal in der Religion protestiert worden, so wird durchaus und auch in den Wissenschaften protestiert, so dass Baco von Verulam zuletzt wagen darf, mit dem Schwamm über alles hinzufahren, was bisher auf die Tafel der Menschheit verzeichnet worden war.[141]

Zunächst werden im 16. Jahrhundert die überlieferten Werke der Griechen noch übersetzt und kommentiert.[142] Allerdings handelt es sich dabei lediglich um "Wortarbeiten,"[143] das heisst die Werke werden "buchstäblich aufgenommen"[144] und nicht kritisch behandelt:

> Freilich standen diese schriftlichen Überlieferungen von einer Seite der Natur zu nahe und von einer andern auf einem zu hohen Punkte der glücklichsten Bildung, als dass die Auffinder ihnen hätten gewachsen sein können. Man verstand sie leider nicht genugsam, weder ihrer Absicht nach, noch insofern schon genug durch sie geleistet war. Was also gegenwärtig an ihnen geschah, war eine zwar lobenswerte, aber meist unfruchtbare Mühe.[145]

---

[140]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 414.
[141]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 415.
[142]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 384.
[143]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 385.
[144]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 350.
[145]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 384.

Die Folge dieses unkritischen Verhaltens ist, dass die heraufkommenden Forscher diese "Wortarbeiten" als Hindernis ansehen und, statt die Überlieferung heranzuziehen, sich direkt an die Natur wenden.[146]

Der "Bezug aufs Altertum"[147] verliert dadurch allmählich an Wirkung, da, wie Goethe kommentiert, "je mehr die Menschen selbsttätig werden und neue Naturverhältnisse entdecken, das Überlieferte an seiner Gültigkeit verliere und seine Autorität nach und nach unscheinbar werde."[148] Allerdings vollzieht sich dieser Übergang nur schrittweise; denn in den Wissenschaften wehrt man sich "so lange als nur möglich für das Hergebrachte, und es entstehen heftige langwierige Streitigkeiten, theoretische sowohl als praktische Retardationen."[149]

Der Fortgang der Wissenschaften im 17. Jahrhundert kann grundsätzlich mit demjenigen in der Griechenzeit verglichen werden. In beiden Fällen erfolgt jene Entwicklung von blosser Erfahrung "zu Räsonnement und Methode, Hypothese und Theorie," wie sie von Goethe ganz allgemein für die Epochen der Naturwissenschaften dargelegt wird. Diese Synthese von Empirie und Theorie aber führt im 18. Jahrhundert zu der erneuten Anerkennung einer Autorität in der Lehre Newtons.[150]

Den Höhepunkt der griechischen Epoche der Wissenschaften bilden Platon (427-347 v. Chr.) und Aristoteles

---

[146]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 385-86.
[147]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 394.
[148]*Zur Farbenlehre, Anzeige und Übersicht*, XVI, 760.
[149]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 394-95.
[150]Vgl. auch Groth, S. 142-43.

(384-322 v. Chr.). Sie treten der Natur auf unterschiedliche Weise gegenüber. Während Platon "mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen" sucht, glaubt Aristoteles, "mit Forscherblick und Methode, sie für sich zu gewinnen."[151] Wie bereits erwähnt, gehören die beiden griechischen Philosophen verschiedenen Forschertypen an. Platon geht von Ideen aus, und es ist ihm daher nicht so sehr darum zu tun, die Welt "kennenzulernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen."[152] Goethe lobt an Platon besonders das "Erstaunen," "die heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, die Vorsicht, womit er sie gleichsam nur umtastet und bei näherer Bekanntschaft vor ihr sogleich wieder zurücktritt."[153] Aristoteles dagegen gehört dem zweiten Forschertyp an und geht von der Erfahrung aus; er "schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf,"[154] um auf diese Weise zu einem allgemeinen Begriff und einer Theorie zu kommen.

Die Wirkung Platons und Aristoteles' reicht über ihre eigene Zeit weit hinaus, so dass sich bei der "Erklärung, Erweiterung und Benutzung des wissenschaftlich Überlieferten"[155] die Völker und Jahrhunderte in zwei Parteien teilen, nämlich in die platonische und die aristotelische

---

[151]"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 758.
[152]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 346; vgl. auch in dieser Arbeit II A "Drei Hauptträger der Überlieferung."
[153]*FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 328.
[154]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347; vgl. auch in dieser Arbeit II A "Drei Hauptträger der Überlieferung."
[155]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347-48.

Vorstellungsart:

> Wenn ein Paar solcher Männer, die sich gewissermassen in die Menschheit teilten, als getrennte Repräsentanten herrlicher, nicht leicht zu vereinender Eigenschaften auftraten, . . . so folgt natürlich, dass die Welt, insofern sie als empfindend und denkend anzusehen ist, genötigt war, sich einem oder dem andern hinzugeben, einen oder den andern als Meister, Lehrer, Führer anzuerkennen.[156]

Die erste Charakterdarstellung am Rande der "dunklen Zeit"[157] gilt Roger Bacon (um 1214-92). Er ist der Vorläufer einer neu beginnenden wissenschaftlichen Tätigkeit, und er versteht es, Überlieferung und eigene Erfahrung auf eine ideale Weise zu verbinden. Goethe sieht in ihm daher einen jener "Begabtesten und Glücklichsten," der in der Lage ist, "sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen, und dabei noch Kraft und Mut genug" zu behalten weiss, um "sein originelles Wesen selbständig auszubilden und das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben."[158] Diese Synthese von Überlieferung und Erfahrung ist in der Geschichte der Wissenschaften "selten genug"[159]; denn sie erfordert das Bestehen eines doppelten Kampfes.[160] Roger Bacon aber "fühlte sehr tief den Kampf, den er mit der Natur und mit der Überlieferung zu bestehen hat. Er wird gewahr,

---

[156]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347.

[157]*Zur Farbenlehre, Anzeige und Übersicht*, XVI, 759.

[158]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 351. Interessant ist in diesem Zusammenhang Goethes Brief an Jacobi vom 7. März 1808, in dem er Roger Bacon mit Baco von Verulam vergleicht und dessen Verzicht auf jede Überlieferung tadelt: "So habe ich eine unbedingte Verehrung für Roger Bacon gefasst; dagegen mir sein Namensvetter, der Canzler, wie ein Hercules vorkommt, der einen Stall von dialectischem Miste reinigt, um ihn mit Erfahrungsmist füllen zu lassen" (WA IV, 20, S. 25).

[159]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 351.

[160]Vgl. *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.

dass er die Kräfte und Mittel hiezu bei sich selbst suchen muss."[161]

Dabei steht Roger Bacon in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit der Überlieferung nicht unkritisch gegenüber. Er "schätzt die Autorität, verkennt aber nicht das Verworrene und Schwankende der Überlieferung."[162] Er ist sich dessen bewusst, dass die Überlieferung auch Falsches enthalten kann und daher stets an der Erfahrung überprüft werden muss, damit sie sich nicht hemmend auf die wissenschaftliche Entwicklung auswirkt. Da man in der vergangenen Zeit "die Überlieferung auf eine seltsame Weise übereinander gehäuft und sie dadurch gewissermassen in sich selbst zerstört hatte,"[163] wendet sich Bacon der Mathematik zu, um auf diese Weise von der Wahrnehmung der Natur zu einer Theorie zu gelangen.

Ganz anders als Roger Bacon verhält sich dagegen sein Namensvetter Baco von Verulam (Francis Bacon, 1561-1626) zur Überlieferung. Er löst sich von der Autorität der Griechen und besonders vom System der Scholastik ab und beschränkt sich ganz auf seine eigene Erfahrung. Diese Absonderung ist schon im Werk Verulams offensichtlich, in dem Goethe einen historischen und einen didaktisch-dogmatischen Teil unterscheidet.[164] Im ersten Teil wendet sich Verulam gegen die Überlieferung und Autorität seiner Vorgänger und lehnt sie

---

[161]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 358.
[162]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 353.
[163]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 353 und vgl. auch S. 358.
[164]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 404-05.

ab, während er im zweiten Teil eine empirische Wissenschaft fordert, wobei, wie Goethe meint, seine Methode "nicht konstruktiv ist, sich nicht in sich selbst abschliesst, nicht einmal auf ein Ziel hinweist, sondern zum Vereinzeln Anlass gibt."[165] Goethe kritisiert die "Verulamische Zerstreuungsmethode,"[166] das heisst seine "ins Unbestimmte und ins Unendliche"[167] gerichtete Manier, da sie bei den Erfahrungen stehen bleibe und nicht zu allgemeinen Grundsätzen und Theorien durchdringe. Für Goethe aber ist es wichtig, "das Analoge"[168] aufzusuchen. Daher hält er dem Empirismus Verulams die Forderung entgegen:

> Wer nicht gewahr werden kann, dass ein Fall oft Tausende wert ist, und sie alle in sich schliesst, wer nicht das zu fassen und zu ehren imstande ist, was wir Urphänomene genannt haben, der wird weder sich noch andern jemals etwas zur Freude und zum Nutzen fördern können.[169]

Verulam lehnt also nicht nur die Überlieferung und Autorität der Griechen ab, sondern er unterscheidet sich auch von einem Forscher wie Galilei, der von der Empirie zu allgemeinen Vorstellungen und Ideen zu gelangen sucht.[170]

Das Streben Verulams, "wieder von vorn anfangen"[171] zu wollen, vergleicht Goethe einem Mann, der die Unzulänglichkeit und Baufälligkeit eines alten Gebäudes erkennt und es zerstört, bevor er in der Lage ist, ein neues Haus zu

---

[165]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 405.
[166]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 418.
[167]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., Plp 67, WA II, 5², S. 265.
[168]"Induction," *Zur Wissenschaftslehre*, WA II, 11, S. 309.
[169]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 411.
[170]Vgl. auch Groth, S. 113-14.
[171]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., Plp 67, WA II, 5², S. 262.

errichten.[172] Auch auf die Nachfolger Verulams wirkt sich seine Verabsolutierung der Erfahrung negativ aus; denn sie geraten in "eine grenzenlose Empirie" und entwickeln "eine solche Methodenscheu, dass sie Unordnung und Wut als das wahre Element"[173] ansehen.

Allerdings stösst der Empirismus Verulams auch auf Widerstand durch den Ritter Bodley (1545-1612), der sich für die überlieferten Lehren und Grundsätze einsetzt. Da aber Bodley lediglich an der Überlieferung festhalten will, birgt seine Auffassung die Gefahr der Erstarrung in sich und bietet keine echte Alternative zu dem Empirismus Verulams. Goethes Kritik richtet sich sowohl gegen die "grenzenlose Empirie" Verulams wie auch die Traditionsabhängigkeit Bodleys:

> Führt uns jene in eine unabsehbare Weite, so will uns diese zu sehr beschränken. Denn wie von der einen Seite die Erfahrung grenzenlos ist, weil immer noch ein Neues entdeckt werden kann, so sind es die Maximen auch, indem sie nicht erstarren, die Fähigkeit nicht verlieren müssen, sich selbst auszudehnen, um mehreres zu umfassen, ja sich in einer höhern Ansicht aufzuzehren und zu verlieren.[174]

Die einseitige Betonung der Erfahrung, die Goethe an Baco von Verulam so sehr kritisiert, findet durch Galilei (1564-1642) wieder einen Ausgleich. Denn die Naturwissenschaften, die durch Verulams Methode "auf ewig zersplittert" scheinen, bringt Galilei "wieder zur Sammlung":

> er führte die Naturlehre wieder in den Menschen zurück und zeigte in früher Jugend, dass dem Genie

---

[172] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 406.
[173] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 406; vgl. auch Plp 67, WA II, 5², S. 264.
[174] *FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 409.

> ein Fall für tausend gelte, indem er sich aus schwingenden Kirchenlampen die Lehre des Pendels und des Falles der Körper entwickelte.[175]

Galilei bleibt also nicht bei der unmittelbaren Erfahrung stehen, sondern schreitet zur Aufstellung allgemeiner Grundsätze und Theorien weiter. Denn, wie Goethe betont: "Alles kommt in der Wissenschaft auf das an, was man ein Aperçu nennt, auf ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt."[176] Ein Aperçu aber kann nicht überliefert werden. Es handelt sich dabei um "das Gewahrwerden einer grossen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken noch durch Lehre oder Überlieferung."[177] Galilei gelingt es, dieses Aperçu zu erkennen und damit das hinter den Erscheinungen verborgene Gesetz zu erfassen.

In gleichem Masse deutet Kepler (1571-1630) auf das Aperçu hin,[178] und so wird auch er als "Genius"[179] bezeichnet. Ein Genie aber beherrscht – im Gegensatz zu Verulam – seine wissenschaftlichen Gegenstände auf souveräne Weise. Goethe erläutert das Wesen des Genies wie folgt:

> Das Genie, das vorzüglich berufen ist, auf jede Weise grosse Wirkung hervorzubringen, hat seiner Natur nach den Trieb, über die Gegenstände zu gebieten, sie sich zuzueignen, sie seiner Art zu denken und zu sein, zu unterwerfen.[180]

---

[175]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 418.
[176]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 418.
[177]*Dichtung und Wahrheit*, X, 745.
[178]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[179]*FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 419.
[180]"Über Newtons Hypothese der diversen Refrangibilität," WA II, 5[1], S. 163; vgl. auch Kuhn, S. 374.

Dabei lehnt Kepler keineswegs die Überlieferung ab. Nicht nur mit dem Altertum ist er vertraut, sondern er bezieht sich auch auf seinen Meister Tycho, auf Kopernikus (1473-1543) und auf seinen Zeitgenossen Porta (15351615).[181] Er ist sich vor allem dessen bewusst, "dass die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorarbeiten."[182] Ganz anders verhält sich in dieser Beziehung jedoch Descartes, dessen Streben nach einer "unendlichen Empirie" Goethe "verulamisch"[183] nennt. Descartes will "ganz original" sein und ist daher seinen Vorgängern für das Überlieferte nicht dankbar:

> er lehnt nicht allein die lästige Autorität ab, sondern auch die förderliche. Solche Geister, ohne es beinahe selbst gewahr zu werden, verleugnen, was sie von ihren Vorgängern gelernt und was sie von ihren Mitlebenden genutzt.[184]

Wenn in der Zwischenzeit Platon und Aristoteles als Autorität angesehen werden, so wird in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Newton (1643-1727) als "Meister"[185] betrachtet, der "Schüler,"[186] "Anhänger und Bekenner"[187] um sich schart. Obwohl Newton und Platon dem ersten Forschertyp zugehören, der "eine Welt aus sich selbst" hervorbringt, besteht doch ein wesentlicher Unterschied in der Art, wie sie sich der Natur nähern. Während Goethe an Platon "die heilige Scheu" lobt, mit der er der Natur gegenübertritt,

---

[181] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420-21.
[182] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420.
[183] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 439.
[184] *FL*, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 440.
[185] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 527 und 582.
[186] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 527 und 552.
[187] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 582; vgl. auch *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 350.

will Newton "eine über die ganze Welt ausgebreitete Naturerscheinung" aus dem "Zauberkreise einiger Formeln und Figuren betrachtet und erklärt"[188] wissen. Dabei gehen sowohl Platon wie auch Newton von einer Idee oder einem Aperçu und nicht der Erfahrung aus. Allerdings nennt Goethe das Aperçu Newtons ein "falsches" und ein "erstarrtes."[189] Während die überlieferten Lehren des Platon und des Artistoteles von Goethe in die Nähe des Wahren gerückt werden und sich anregend auf die wissenschaftliche Entwicklung am Beginn der Neuzeit ausgewirkt haben, führt die Lehre Newtons, die Goethe als "Irrtum"[190] bezeichnet, zur Erstarrung. Newton ist also in den Augen Goethes kein Genie mit einem "originalen Wahrheitsgefühl,"[191] wie Galilei und Kepler, sondern ein "original Irrender."[192] Besonders in der Darstellung Newtons wird Goethes polemische Haltung deutlich. Dass in der wissenschaftlichen Forschung weltanschauliche Voraussetzungen hemmend wirken und zu falschen Ergebnissen führen können, zeigt Goethes *Farbenlehre* und seine Polemik gegen Newton.

Goethe sieht seine eigene wissenschaftliche Beschäftigung mit den Farben am Ende des 18. Jahrhunderts als Auseinandersetzung mit der Autorität Newtons.[193] Er betrachtet

---

[188]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 552.
[189]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 536 und 577; vgl. auch S. 526, wo Goethe von einem "hypothetischen" Aperçu spricht.
[190]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 532 und 580; vgl. auch *Tag- und Jahreshefte* 1810, XI, 841.
[191]*MuR* Nr. 562, IX, 572.
[192]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 580.
[193]Vgl. *Tag- und Jahreshefte* 1807, XI, 810 und 1809, XI, 833; *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 709-13.

sich als Glied einer langen Entwicklung, in der er immer wieder auf Vorläufer und Gleichgesinnte hinweisen und sich von gegenteiligen Auffassungen unterscheiden kann. So beschränkt sich Goethe in seinen Untersuchungen nicht wie Baco von Verulam auf die eigene Erfahrung, sondern er gelangt wie Galilei und Kepler zu allgemeinen Grundsätzen und Überzeugungen. Goethe versucht also, Empirie und Theorie zu verbinden.

Das Schwanken zwischen Überlieferung und Erfahrung oder Autorität und Originalität zieht sich also durch die ganze Geschichte der Wissenschaften. Es lassen sich dabei immer wieder Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Epochen feststellen. So entspricht der Weg von der unmittelbaren Erfahrung zur Aufstellung von Theorien bei den Griechen der Entwicklung im 17. Jahrhundert. Und die Anerkennung der Autorität des Platon und des Aristoteles in der Zwischenzeit läuft parallel mit derjenigen Newtons im 18. Jahrhundert. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass die Überlieferung des Altertums durchaus positiv bewertet wird, während Goethe die überlieferte Lehre Newtons negativ beurteilt. Seine eigene Farbenlehre aber steht am Ende dieser Entwicklung, und Goethe drückt die Hoffnung aus, vielleicht selbst einmal als Autorität anerkannt zu werden; denn in der Geschichte der Wissenschaften ist nichts so klein zu achten, "das nicht irgendeinem Nachkommenden einmal bedeutend sein könnte."[194]

---

[194] *FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., Konfession des Verfassers, XVI, 700; vgl. auch "Nachträge zur Farbenlehre, Ältere

Dass bei der Epocheneinteilung und der Beurteilung verschiedener Forscher in Goethes Wissenschaftsgeschichte auch persönliche Beweggründe eine Rolle spielen zeigt u. a. auch die folgende Maxime:

> Man datiert von Baco von Verulam eine Epoche der Erfahrungs-Naturwissenschaften. Ihr Weg ist jedoch durch theoretische Tendenzen oft durchschnitten und ungangbar gemacht worden. Genau besehen, kann und soll man von jedem Tag eine neue Epoche datieren.[195]

Man kann also nicht bestimmte Epochen grundsätzlich der Erfahrungswissenschaft und andere wieder der Autoritäts- oder Überlieferungswissenschaft zuschreiben; denn Erfahrung und Überlieferung stehen sich in jeder Epoche gegenüber.

Goethe hofft, durch seine Arbeit "alle Bitterkeit gegen den Widerstand,"[196] mit dem man seinen wissenschaftlichen Bemühungen begegnet, überwinden zu können. Und so dient diese Wissenschaftsgeschichte letzten Endes auch dazu, "sich das Vergangene vom Halse zu schaffen."[197]

Trotz der z. T. willkürlichen Behandlung der Wissenschaftsgeschichte wird deutlich, dass Goethe auch in den Naturwissenschaften – wie bereits vorher im Leben des einzelnen Menschen, in der Geschichte und der Kunst – von der Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen mittelbarer Überlieferung und unmittelbarer Erfahrung ausgeht. Aus diesem Grunde schätzt er besonders Forscher wie Roger Bacon, Galilei und Kepler, da es ihnen möglich ist, diese Synthese zu erreichen, während er die einseitige Betonung der eigenen

---

[194] Einleitung," WA II, 5[1], S. 321-25 und Groth, S. 110-11.
[195] *MuR* Nr. 1167, IX, 646.
[196] Brief an Schiller, 14. Februar 1798 (XX, 526).
[197] *MuR* Nr. 105, IX, 509; vgl. Groth, S. 37-38.

Erfahrung bei Baco von Verulam ablehnt. Jede Verabsolutierung, sei es einer Autorität oder der eigenen Erfahrung, führt zu einem Stillstand und einer Erstarrung im wissenschaftlichen Fortschritt, und jede unkritische Annahme einer Überlieferung wirkt hemmend. Deshalb ist für Goethe der Ausgleich zwischen Überlieferung und Erfahrung so wichtig.

E. Zusammenfassung

Da der Mensch nicht ohne Überlieferung existieren kann, kommt es im Leben eines jeden Menschen wie in der geschichtlichen Entwicklung immer wieder zu einer Auseinandersetzung zwischen "der unmittelbaren Erfahrung und der mittelbaren Überlieferung."[1] Obwohl sich Goethe der Bedeutung der Überlieferung bewusst ist, setzt er sich nicht für ihre kritiklose Annahme ein. Denn wie die Autorität bringt sie "ebensoviel Irrtum als Wahrheit mit sich."[2] Bei jeder Überlieferung kommt es Goethe daher "auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werks an," da hier "das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche"[3] verborgen liegt.

Goethe ist sich dessen bewusst, was er der Überlieferung verdankt und dass ohne sie eigentlich "nicht viel übrig"[4] bliebe. Auch Herder, der Mentor des jungen Goethe, spricht von der Tradition ehrfurchtsvoll als einer heiligen Kette, die sich durch die ganze Vorwelt bis zu uns schlingt.[5] Und noch für Hegel ist die Überlieferung ein wertvolles Vermächtnis:

> Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen,

---

[1]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.
[2]*MuR* Nr. 1174, IX, 647.
[3]*Dichtung und Wahrheit*, X, 558.
[4]Gespr. mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 159).
[5]Bernhard Suphan, Hrsg., *Herders Sämmtliche Werke*, Bd. XIII: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887), S. 345-53.

> was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh aufhingen. Diess Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewohntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus.[6]

Dabei ist die Tradition kein "unbewegtes Steinbild," sondern sie ist "lebendig"[7] und kann und soll verändert und erneuert werden. So soll auch für Goethe das Vergangene nicht einfach bewahrt, sondern daraus das Neue entwickelt werden.

Goethe wendet sich gegen die Auffassung, dass der Mensch mit der Anerkennung der Überlieferung seine Originalität aufgibt. Er geht von dem Grundsatz aus, dass die "Aufklärung der Vergangenheit" die Voraussetzung dafür ist, dass wir die "Gegenwart begreifen."[8] Und so sieht er gerade in der Möglichkeit der Überlieferung "die Vorzüge des menschlichen Geschlechts"[9] begründet.

Vor allem auch die Kunst ist für Goethe in der Überlieferung verwurzelt, und so ist der Künstler nur aus dem Zusammenhang der Tradition zu verstehen. Obwohl Goethe immer wieder auf die Tradition der Kunst verweist, wendet er sich entschieden gegen jede blosse Nachahmung des Überlieferten. Statt dessen soll der Künstler versuchen, das Überlieferte in seine Zeit zu übernehmen und es mit seinem Wesen zu verbinden. Denn die Überlieferung kann nicht einfach

---

[6]Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. XVII: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. Hermann Glockner (Stuttgart: Friedrich Frommann, [4]1965), S. 29-30.
[7]Hegel, S. 29.
[8]*Tag- und Jahreshefte* 1811, XI, 849-50.
[9]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342.

übernommen werden, sondern ihre Aneignung ist mit grosser Mühe verbunden. Und so gilt auch für den Künstler, was Goethe immer wieder im Zusammenhang mit dem Individuum betont hat: "Man muss sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken."[10]

Wie in den anderen Bereichen des menschlichen Lebens, geht Goethe auch in den Wissenschaften davon aus, dass man "sich an den Vorzügen seiner Zeit nicht wahrhaft und redlich freuen" kann, "wenn man die Vorzüge der Vergangenheit nicht zu würdigen versteht."[11] Und so lehnt Goethe auch in den Wissenschaften jedes Originalstreben ab; denn er weiss, "wie viel Klügeres, Grösseres, Edleres"[12] in der Geschichte der Wissenschaften gelebt hat. Daher ist in der wissenschaftlichen Entwicklung nichts wichtiger, "als dass man lerne, eigenes Tun und Vollbringen an das anzuschliessen, was andere getan und vollbracht haben: das Produktive mit dem Historischen zu verbinden."[13] Goethe strebt also auch im wissenschaftlichen Bereich nach einem Ausgleich zwischen "unmittelbarer Erfahrung" und "mittelbarer Überlieferung," da die Verabsolutierung sowohl der eigenen Erfahrung als auch der Überlieferung nur zur Erstarrung führt.

---

[10]Gespr. mit F. von Müller, 24. April 1830 (XXIII, 690).
[11]*Zur Farbenlehre*, Vorwort, XVI, 14.
[12]Gespr. mit F. von Müller, 14. Dezember 1808 (XXII, 527).
[13]"Sehen in subjektiver Hinsicht," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 894.

III. *West-östlicher Divan*

A. Beschäftigung mit dem Orient

Goethes *West-östlicher Divan* ist wohl das schönste Zeichen der Wirkung eines Dichters der Vergangenheit auf einen Dichter der Gegenwart und das Musterbeispiel dafür, wie ein Dichter das überlieferte Werk eines Vorgängers aufnimmt, es sich aneignet und in ein eigenes Werk verwandelt. Bei dieser schöpferischen Anverwandlung handelt es sich jedoch nicht um blosse Nachahmung, sondern das Werk dient als Ansporn, Belebung und Anregung zu neuem Schaffen.

Goethe lernt den *Divan* des persischen Sängers Mohammed Schemseddin Hafis im Juni 1814 in der Gesamtübersetzung von Joseph von Hammer-Purgstall (erschienen in zwei Bänden in den Jahren 1812 und 1813) kennen. Der Eindruck, den Hafis auf Goethe macht, ist so gewaltig, dass Goethe sich, wie er gesteht, "dagegen produktiv verhalten" muss, weil er "sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können":

> Die Einwirkung war zu lebhaft, die deutsche Übersetzung lag vor, und ich musste also hier Veranlassung finden zu eigener Teilnahme. Alles was dem Stoff und dem Sinne nach bei mir Ähnliches verwahrt und gehegt worden, tat sich hervor.[1]

---

[1]*Tag- und Jahreshefte* 1815, XI, 866. Vgl. hierzu die in einer Selbstcharakteristik dargestellte Reaktion des Dichters auf andere Werke: "So ist es mit Büchern, mit Menschen und Gesellschaften; er darf nicht lesen, ohne durch das Buch bestimmt zu werden, er ist nicht gestimmt, ohne dass er, die Richtung sei ihm so wenig eigen als möglich, tätig dagegen zu wirken und etwas Ähnliches hervorzubringen strebt" ([Selbstcharakteristik], XIV, 186).

Das Hafis-Erlebnis erfolgt zu einem entscheidenden Zeitpunkt in Goethes Leben; denn, wie er in einem Brief an Schlosser erläutert, der "unselige Krieg und die fremde Herrschaft" haben alles "verwirrt und zum Starren gebracht."[2] In dem Werk des Hafis sieht er nun die Möglichkeit, sich von "der wirklichen Welt, die sich selbst offenbar und im stillen bedrohte," abzuwenden und "in eine ideelle zu flüchten."[3] Allerdings bedeutet diese geistige Flucht in die persische Dichtung gleichzeitig einen Aufbruch, der das Ziel hat, sich einer ursprünglichen Menschheit zuzuwenden und sich eine vergangene Kultur und Tradition anzueignen, um sie auf die eigene Gegenwart zu beziehen.[4]

Was den 65jährigen Goethe besonders an Hafis ergreift und zur Wiederbelebung seiner jugendlichen Schaffenskraft anregt, ist dessen Weltsicht. Hans Pyritz hat die Affinität der beiden aus so verschiedenen Zeitaltern stammenden Dichter in drei Eigenschaften gesehen, nämlich in einem

---

[2]Brief an Christian Heinrich Schlosser, 23. November 1814 (XXI, 38).

[3]*Tag- und Jahreshefte* 1815, XI, 866. Vgl. auch Brief an Johann Heinrich Meyer, 21. Juli 1813 (WA IV, 23, S. 403).

[4]Vgl. zu dem Thema Flucht und Aufbruch: Ernst Beutler, Hrsg., *Goethe: West-östlicher Divan* (Leipzig: Dietrich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943), S. 539; Peter Eichhorn, *Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes* (München: Karl Alber, 1971), S. 102-03; Hans Jürgen Geerdts, "Goethes weltanschaulich-poetisches Vermächtnis," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald*, 19, Heft 1/2 (1970), 116; Hans-Egon Hass, "Johann Wolfgang von Goethe: *West-östlicher Divan*. Im Gegenwärtigen Vergangnes," *Die deutsche Lyrik: Form und Geschichte. Interpretationen*, Bd. I: *Vom Mittelalter bis zur Frühromantik*, Hrsg. Benno von Wiese (Düsseldorf: August Bagel, 1959), S. 291; Ihekweazu, S. 46 und 48; Ursula Wertheim, *Von Tasso zu Hafis: Probleme von Lyrik und Prosa des West-östlichen Divans* (Berlin: Rütten & Loening, 1965), S. 384.

"Weltbild, das zwischen sinnlichem Sein und übersinnlichem Bedeuten eine schwebende Mitte hält" und sich somit mit "Goethes eigener Altersschau berührt"; in einem "Stil der geistvollen Arabesken, der entgrenzenden Phantastik," der es Goethe ermöglicht, sich von der "Strenge der antiken Formen abzulösen"; und schliesslich ist es die "urtümlich-ungebrochene Naivität der morgenländischen Sitten und Zustände," die er in der "Jugendstufe der Menschheit bewahrt findet."[5] Noch im Jahre 1820 fasst Goethe diese Parallelen so zusammen:

> Diese mohammedanische Religion, Mythologie, Sitte geben Raum einer Poesie wie sie meinen Jahren ziemt. Unbedingtes Ergeben in den unergründlichen Willen Gottes, heiterer Überblick des beweglichen, immer kreis- und spiralartig wiederkehrenden Erdetreibens, Liebe, Neigung zwischen zwei Welten schwebend, alles Reale geläutert, sich symbolisch auflösend. Was will der Grosspapa weiter?[6]

Allerdings ist die Beschäftigung mit der orientalischen Welt für Goethe nichts Neues; sie geht bis in die siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. Das Alte Testament sowie die Bibel überhaupt gehören schon lange zu seinen Lieblingsstudien, und in Strassburg lernt er durch Herder "die Bibel als Kulturgeschichte des alten Orients"[7] verstehen. Er übersetzt das "Hohe Lied" Salomons, Beduinendichtungen und Teile aus dem Koran. Er plant ein Drama über Mahomet, aus dessen Entwürfen das Gedicht "Mahomets Gesang" hervorgeht, und er

---

[5]Hans Pyritz, "Goethe und Marianne von Willemer: Zur Entstehungsgeschichte des *West-östlichen Divans*," *Goethe-Studien*, Hrsg. Ilse Pyritz (Köln: Böhlau, 1962), S. 53-54.
[6]Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. Mai 1820 (XXI, 393).
[7]Erich Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers: *West-östlicher Divan*," HA II, 537.

beginnt den Aufsatz "Israel in der Wüste," der in den *Divan* aufgenommen wird. Auch in Weimar beschäftigt er sich durch den Einfluss Herders und Eichhorns weiter mit der Orientalistik.[8] Er liest die Reiseberichte von Pietro della Valle, Olearius, Chardin sowie Tavernier und besucht im Januar 1814 einen mohammedanischen Gottesdienst in Weimar.[9]

Das Hafis-Erlebnis Goethes wird noch durch die beiden Reisen an den Rhein, Main und Neckar in den Jahren 1814 und 1815 sowie die Begegnung mit einer ungewöhnlichen jungen Frau, Marianne von Willemer, die unter dem Eindruck dieser Begegnung zur Dichterin wird, verstärkt. Goethe hatte seine Heimat siebzehn Jahre lang nicht mehr gesehen, und die Reise aus dem "engen und hülflosen Zustand"[10] der Kleinstadt Weimar in die "vaterländische Gegend" verschafft ihm "eine freiere Laufbahn."[11] Es ist eine Reise in das Land seiner Jugend. Das Wiedersehen mit den altbekannten Stätten, das Erlebnis volkstümlicher Traditionen wie des Sankt-Rochus-Fests in Bingen und die Begegnung mit der altdeutschen Malerei in der Sammlung der Brüder Boisserée lassen ein "neues Licht fröhlicher Wirksamkeit"[12] in ihm aufgehen und führen eine Verjüngung und die Rückkehr der jugendlichen

[8]Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), Orientalist und Historiker, Professor in Göttingen und Jena.
[9]Vgl. Johann Christoph Bürgel, *Drei Hafis-Studien* (Bern: Herbert Lang, 1975), S. 6-8 und Trunz, HA II, 537.
[10]Brief an Karl Friedrich Zelter, 4. Mai 1814 (WA IV, 24, S. 243).
[11]Brief an Christian Heinrich Schlosser, 23. November 1814 (XXI, 38).
[12]Brief an Christian Heinrich Schlosser, 23. November 1814 (XXI, 37).

Schaffenskraft herbei. Goethe hat später einmal gegenüber Eckermann davon gesprochen, "dass wir bei vorzüglich begabten Menschen auch während ihres Alters immer noch frische Epochen besonderer Produktivität wahrnehmen." Eine solche "temporäre Verjüngung" oder "wiederholte Pubertät" erlebt Goethe damals; denn, wie er im Rückblick gesteht:

> Als mich vor zehn, zwölf Jahren, in der glücklichen Zeit nach dem Befreiungskriege, die Gedichte des Divan in ihrer Gewalt hatten, war ich produktiv genug, um oft an einem Tage zwei bis drei zu machen; und auf freiem Felde, im Wagen oder im Gasthof, es war mir alles gleich.[13]

Die Entstehung des *West-östlichen Divans* ist daher, wie es Konrad Burdach, der Begründer der *Divan*-Forschung, formuliert, einmal auf die "wirkliche Reise in das Land der eigenen Jugend" und zum anderen auf die "poetische Reise ins Land der Jugend der Menschheit"[14] zurückzuführen. In diesem Werk stellt Goethe das Erleben des Vergangenen im Gegenwärtigen, die Begegnung des östlichen Kulturraums mit dem westlichen und das Aufeinandertreffen des Morgenlandes mit dem Abendland dar.

Der *Divan* besteht aus zwei Teilen, nämlich dem lyrischen Zyklus und den *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans*. Nach der Entstehung der ersten Gedichte der Sammlung, die Goethe an Hafis richtet,

---

[13]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677-78). Eine solche "Wiedergeburt" erlebt Goethe auch in Italien. Vgl. *Italienische Reise*, Rom 3. 12. 1786, XI, 160.

[14]Konrad Burdach, "Goethes west-östlicher Divan in biographischer und zeitgeschichtlicher Beleuchtung," *Vorspiel: Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes*, Bd. II: *Goethe und sein Zeitalter* (Halle/Saale: Max Niemeyer, 1926), S. 298.

beginnt er mit einem ausgedehnten Studium der Orientalistik. Denn, wie er in einer Strophe, die er den *Noten und Abhandlungen* voranstellt, sagt:

> Wer das Dichten will verstehen
> Muss ins Land der Dichtung gehen;
> Wer den Dichter will verstehen
> Muss in Dichters Lande gehen. (S. 413)

Die aus den Studien resultierenden kulturgeschichtlichen Ausführungen dienen nicht nur "zu besserem Verständnis" des Divans, sondern sie stellen gleichzeitig, wie Erich Trunz betont, ein "organisches Kulturbild" des Orients dar und sind die "grösste geschichtliche Arbeit"[15] Goethes neben den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*. Sie behandeln Fragen der literarischen, religiösen und politischen Geschichte des Vorderen Orients sowie ihre Erforschung und geben einen vollständigen Überblick über die persische Dichtung von der ältesten bis zur neuesten Zeit, das heisst von der hebräisch-arabischen Urzeit über die Einwirkung indischer und abendländischer Dichtung, Kunst und Sitte bis zur Gegenwart. Die *Noten und Abhandlungen* haben, wie Friedrich Meinecke hervorhebt, "der modernen Orientforschung bis heute Nahrung gegeben."[16] Ihre besondere Leistung besteht jedoch in der Einschätzung der orientalischen Poesie. Goethe gibt vor allem eine Charakteristik der sieben Hauptvertreter der persischen Klassik, nämlich Ferdusi, Enweri, Nisami, Dschelâl-eddîn Rumi, Saadi, Hafis und Dschami sowie eine Analyse des Wesens dieser Poesie.[17] Ausserdem enthalten die

---
[15]Trunz, HA II, 595.
[16]Meinecke, S. 556.
[17]Vgl. hierzu *Tag- und Jahreshefte* 1818, XI, 897.

Noten und Abhandlungen einen Überblick über die Geschichte der Orientforschungen, indem Goethe im letzten Teil seiner Ausführungen auf die Tätigkeit der Orientreisenden und die Werke der Orientalisten eingeht.[18] Wie auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, wo Goethe als Forscher und Wissenschaftshistoriker auftritt, setzt er sich auch mit dem Orient als Dichter und Kulturhistoriker auseinander.

Die *Noten und Abhandlungen* und der aus zwölf Büchern bestehende lyrische Zyklus sind durchaus als Ganzes zu betrachten, wobei die kulturhistorischen Ausführungen als Wegbereiter zu den Gedichten zu verstehen sind. Sie sollen "erläutern" und "erklären" und "ein unmittelbares Verständnis" (S. 413) herbeiführen. Als Dichter des Zyklus betrachtet sich Goethe, wie er in seiner Ankündigung des *Divans* im *Morgenblatt für gebildete Stände* ausführt, als "einen Reisenden":

> Schon ist er im Orient angelangt. Er freut sich an Sitten, Gebräuchen, an Gegenständen, religiösen Gesinnungen und Meinungen, ja er lehnt den Verdacht nicht ab, dass er selbst ein Muselmann sei. (S. 764)[19]

Daneben sieht er sich aber auch in der "Rolle eines Handelsmanns, der seine Waren gefällig auslegt und sie auf mancherlei Weise angenehm zu machen sucht" (S. 414). Goethe nimmt also eine "werbende Haltung"[20] gegenüber dem Publikum ein, dem er die fremde Welt des *Divans* nahebringen will.

---

[18]Vgl. hierzu *Noten und Abhandlungen*, Nähere Hülfsmittel, S. 523.
[19]Vgl. auch S. 414.
[20]Henckmann, S. 140.

Gleich das Eröffnungsgedicht des *Divans*, dessen Titel "Hegire" sich auf die Flucht des Propheten von Mekka nach Medina und den Beginn der islamischen Zeitrechnung bezieht, spielt auf die Fiktion der Reise an und soll, wie Goethe betont, "von Sinn und Absicht des Ganzen sogleich genugsame Kenntnis" (S. 764) geben.[21] Der *Divan* ist somit eine "Versammlung deutscher Gedichte," die aber "in stetem Bezug auf den Orient" (S. 764) stehen. Diese Verbindung von Westen und Osten hat Goethe in einem Brief an Cotta deutlich ausgesprochen:

> Meine Absicht ist dabei, auf heitere Weise den Westen und Osten, das Vergangene und Gegenwärtige, das Persische und Deutsche zu verknüpfen, und beiderseitige Sitten und Denkarten übereinander greifen zu lassen.[22]

Das Alte soll also mit dem Neuen, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und die Überlieferung mit der jetzigen Erfahrung verknüpft werden.[23] Der *Divan* beruht somit, wie Edith Ihekweazu zu Recht betont, auf dem Strukturprinzip der Polarität, die schon im Titel mit "west-östlich" bezeichnet ist.[24]

---

[21]Vgl. Brief an Karl von Knebel, 8. Februar 1815 (XXI, 53). Schrimpf fasst den Begriff der "Hegire" Goethes wohl zu eng, wenn er davon spricht, dass die Gegenwart "ihn vertrieben" habe und er "in die Verbannung" gehe. Der "Sinn dieser Flucht" sei "hier wie da gerade die Rettung des Islam – und Islam heisst: Ergebenheit in Gott" (Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 63).
[22]Brief an Cotta, 16. Mai 1815 in: *Goethes Briefe*, Hamburger Ausgabe, III, 306.
[23]Vgl. hierzu Gespr. mit S. Boisserée, 3. August 1815 (XXII, 801), *Noten und Abhandlungen*, Endlicher Abschluss, S. 558 und Boisserées Tagebuch, 3. August 1814, zitiert nach Hans Gerhard Gräf, *Goethe über seine Dichtungen: Die lyrischen Dichtungen* (Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1914), II, 1, S. 45.
[24]Ihekweazu, S. 357.

B. Individuum und Gesellschaft

Hinwendung zur Tradition

In der in dem programmatischen Eingangsgedicht "Hegire" dargestellten Flucht will der Dichter der gegenwärtigen zersplitternden Welt von "Nord und West und Süd" entfliehen, um "im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten" (S. 287). Es ist eine Flucht aus der "ausgebildeten, überbildeten, verbildeten, vertrackten Welt" (S. 477) Europas in die ursprüngliche Welt des Ostens:

> Dort im Reinen und im Rechten
> Will ich menschlichen Geschlechten
> In des Ursprungs Tiefe dringen,
> Wo sie noch von Gott empfingen
> Himmelslehr in Erdesprachen,
> Und sich nicht den Kopf zerbrachen. (S. 287)

In dieser patriarchalisch geordneten und göttlich inspirierten Gesellschaft herrschen Sitte, Religion und altbewahrte Traditionen. Im Gegensatz zu Europa, wo Chaos und Unruhe die Oberhand gewonnen haben, ist im Osten der Ursprung der Menschheit noch unmittelbarer zugänglich. Die Zerfallserscheinungen einer späten Zeit wie Reflexion, Abstraktion und Begrifflichkeit fehlen noch vollkommen. Statt dessen herrscht eine gläubige Haltung vor, die Väter und ihre Taten werden verehrt und das Wort, das heisst die mündliche Überlieferung, hoch geachtet:

> Wo sie Väter hoch verehrten,
> Jeden fremden Dienst verwehrten;
> Will mich freun der Jugendschranke:
> Glaube weit, eng der Gedanke,

> Wie das Wort so wichtig dort war,
> Weil es ein gesprochen Wort war. (S. 287)

Aus diesem Grunde begibt sich der Dichter auf die Reise in dieses Land, um sich der "fremden Landesart mit Neigung" zu bequemen, den "Sprachgebrauch sich anzueignen," die "Gesinnungen zu teilen" und die "Sitten aufzunehmen" (S. 414). Er mischt sich "unter Hirten" und wandelt "mit Karawanen" (S. 287), wie er das schon in seiner Jugend getan hat. Wenn es draussen "wild und wunderlich zuging," gesteht Goethe in *Dichtung und Wahrheit*,

> flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der grössten Einsamkeit und in der grössten Gesellschaft.[1]

Aber während Goethe im "Buch des Sängers" noch die Freiheit und Beweglichkeit des Nomadenlebens preist,[2] zeigt er im "Buch des Unmuts" das kärgliche Leben der Hirten sowie die Gefahren und Risiken, denen die Karawanen ausgesetzt sind. Das ständige Umherziehen und Wandern erscheint jetzt in einem ganz anderen Licht:

> Und unser ganzes Ziehen
> Es schien ein ewig Fliehen,
> Blau, hinter Wüst und Heere,
> Der Streif erlogner Meere. (S. 325)[3]

---

[1] *Dichtung und Wahrheit*, X, 156.
[2] "Vier Gnaden," S. 290-91.
[3] Daher ist es nicht richtig, wenn Schrimpf in dem freien Nomadentum bereits eine Parallele zu und Vorausdeutung auf die Wanderrede Lenardos in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* sieht und betont: "der Mensch muss lernen, auch dort ein Geborgener zu sein und seine Heimat zu suchen, wo ihn das Geschick aus einer vorgegebenen Ordnung heraustreibt" (Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 172). Im *West-östlichen Divan* entspricht das Nomadentum einer traditionellen Lebensweise, die bereits Veränderungen unterworfen ist. Im Roman wird das Wandern als äusserst

Die Hinwendung zum Orient geschieht also weder auf individuellem noch auf künstlerischem Gebiet – worauf später noch eingegangen werden soll – vorbehaltlos. Goethe ist sich vollkommen dessen bewusst, dass der Mensch nicht von vorn anfangen kann. In dem "Buch der Sprüche" sagt er:

> Was machst du an der Welt? sie ist schon gemacht,
> Der Herrscher der Schöpfung hat alles bedacht.
> Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,
> Der Weg ist begonnen, vollende die Reise. (S. 335)

Der Mensch kann die Welt nicht neu schaffen, sondern er wird in bereits bestehende Verhältnisse hineingeboren, die er kennenlernen soll, damit er in der Lage ist, den zukünftigen Weg richtig einzuschätzen. Der Aufbruch in den Osten dient Goethe nicht dazu, die Wiederbelebung und Wiederherstellung einer vergangenen Ursprünglichkeit zu erreichen. Das ist nicht möglich. Vielmehr soll die Hinwendung zur Vergangenheit zu einer Rückbeziehung zur Gegenwart führen. Eine wechselseitige Spiegelung von Frühzeit und Spätzeit, von Osten und Westen und von Jugend und Alter soll der Zweck dieser imaginären Reise sein:[4]

> Sinnig zwischen beiden Welten
> Sich zu wiegen lass ich gelten;
> Also zwischen Ost- und Westen
> Sich bewegen, sei's zum Besten! (S. 402)

Es wird also auch hier eine Synthese angestrebt. Und daher betont Goethe gegenüber Boisserée, dass es bei der "Aneignung des Orientalismus" vor allem darauf ankomme, "das Alte

---

[3] problematische Lösung für die drohende industrielle Entwicklung angeboten. Ausserdem übersieht Schrimpf die Kritik, die Goethe in dem zitierten Spruch an dem ziellosen Wandern übt, das sich als Selbstbetrug herausstellen kann. Vgl. auch Ihekweazu, S. 172-73.

[4] Bahr, S. 51.

und Neue"[5] zu verbinden.

Ausserdem dient die Flucht in den "reinen Osten" (S. 287) dem Dichter dazu, der Gefahr der Erstarrung in der gegenwärtigen Welt zu entgehen. Denn nur "Chisers Quell" hat die Kraft, zu "verjüngen" (S. 287). Er ist mit jenem "holden Born" der ursprünglichen Natur vergleichbar, in dem Goethe – wie bereits erwähnt – "Überlieferung" und "Gnade"[6] findet. Es handelt sich dabei um eine Verjüngung oder Verwandlung, wie sie Goethe auch im Gedicht "Selige Sehnsucht" darstellt.[7] Dort ist es das "Stirb und werde" (S. 299), das vor Erstarrung bewahrt und die Erneuerung und Steigerung möglich macht. Oder, wie es Goethe in einer Maxime ausdrückt: "Unser ganzes Kunststück besteht darin, dass wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren."[8]

Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Wie wichtig für Goethe die Zeit und ihre rechte Nutzung ist, geht schon allein aus seiner Reaktion auf die Eintragung der Worte Jean Pauls in das Stammbuch seines Enkels Walter hervor, in denen es scherzhaft heisst, dass dem Menschen im Leben nur "dritthalb Minuten" zur Verfügung stünden: "eine zu lächeln, eine zu seufzen und eine halbe zu lieben; denn mitten in dieser Minute stirbt er." Diesen

---

[5]Boisserées Tagebuch, 3. August 1815, zitiert nach Gräf, II, 1, S. 45.
[6]*Gott, Gemüt und Welt*, I, 409; vgl. auch in dieser Arbeit II A "Drei Hauptträger der Überlieferung."
[7]Vgl. auch Ihekweazu, S. 113-17.
[8]*MuR* Nr. 302, IX, 531.

Versen widerspricht Goethe entschieden und weist seinen Enkel darauf hin, wie wertvoll jede einzelne Minute ist: "Ihrer sechzig hat die Stunde / Über tausend hat der Tag."[9] Auch im "Buch der Sprüche" hebt Goethe die Bedeutung der Zeit im Leben des Menschen hervor: "Mein Erbteil wie herrlich, weit und breit! / Die Zeit ist mein Besitz, mein Acker ist die Zeit" (S. 335). Unter der nützlichen Anwendung der Zeit versteht Goethe allerdings nicht eine Konzentration auf die Gegenwart, sondern auch die Einbeziehung der Vergangenheit und der Zukunft. Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, das Herkommen und Überlieferung mit in die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft einbeziehen soll. Dabei darf jedoch die Vergangenheit nicht zum Gegenstand einer sehnsüchtigen Erinnerung werden, so dass der Mensch "rückwärts oder seitwärts blickend / Stets den Tag des Tags versäumet" (S. 331).[10] Oder wie es im "Buch der Betrachtungen" heisst:

> Reiche froh den Pfennig hin,
> Häufe nicht ein Goldvermächtnis,
> Eile freudig vorzuziehn
> Gegenwart vor dem Gedächtnis. (S. 317)

Aus diesem Grunde widerspricht Goethe auch dem persischen Dichter Dschelâl-eddîn Rumi, der meint, dass die Welt wie ein Traum fliehe, der Mensch weder Hitze noch Kälte festzuhalten vermag und was ihm blüht, sofort veralte (S. 324). Goethe sagt dazu:

> Verweile nicht und sei dir selbst ein Traum,

[9] In das Stammbuch des Enkels, Walter von Goethe, April 1825, II, 288.
[10] Vgl. auch S. 321.

Und wie du reisest, danke jedem Raum,
Bequeme dich dem Heissen wie dem Kalten;
Dir wird die Welt, du wirst ihr nie veralten.[11]

Zwar ist es wichtig, dass der Mensch den Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wahrt, doch darf er nicht die eine Zeit zum Nachteil der anderen vorziehen oder zu grosse Hoffnung in sie setzen:

Vom heutgen Tag, von heutger Nacht
Verlange nichts
Als was die gestrigen gebracht. (S. 334)[12]

Auch von der Zukunft soll der Mensch nicht allzu weitreichende Veränderungen erwarten. Denn immer nur "in Erinnerung" zu leben und "täglich Neues" zu hören, führt lediglich zur "Zerstreuung," die "jeden in sich selbst zerstöre" (S. 329). Dieser Zustand entspricht der neuen, geschäftigen Zeit, in der "alles vorwärts drücket" und "keine Seele rückwärts blicket" (S. 321). Deshalb ist die Besinnung auf das Vergangene und ein rechtes Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart um so wichtiger. Goethe fasst dies in der Aufforderung zusammen: "Uns der Gegenwart erfreuen, / Das Vergangne mit geniessen" (S. 402).

Wenn man von dieser Auffassung der Zeit ausgeht, wird verständlich, dass für Goethe der vergängliche Augenblick zum Ausdruck des Ewigen werden kann. So lässt er Suleika sagen:

"Der Spiegel sagt mir ich bin schön!
Ihr sagt: zu altern sei auch mein Geschick.

---

[11]Sprichwörtlich, I, 440.

[12]Vgl. auch S. 344:
Heut ist heute, morgen morgen,
Und was folgt und was vergangen
Reisst nicht hin und bleibt nicht hangen.

Vor Gott muss alles ewig stehn,
In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick." (S. 324)

Das Ewige ist für Goethe im Augenblick offenbar; denn, wie er in einem Brief an die Gräfin Bernstorff ausführt: "Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit."[13]

Dieses "Ewige" in der "vergänglichen Zeit" bringt Goethe vor allem auch in seinem Gedicht "Im Gegenwärtigen Vergangnes" zum Ausdruck. Beim Anblick der immer wieder blühenden Natur und des unverändert gegenwärtigen Landschaftsbildes erinnert sich der Dichter an die Erfahrungen seiner Jugend: im Gegenwärtigen tritt das Vergangene wieder hervor, und im Alter wird die Jugend wieder lebendig. Es kommt zu jener bereits erwähnten "Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in eins,"[14] von der Goethe in *Dichtung und Wahrheit* spricht. Aber noch etwas anderes bewirkt die Erinnerung. Denn durch sie wird, wie Joachim Müller hervorhebt, nicht nur "das Vergangene vor Verflüchtigung im WesenlosSchattenhaften bewahrt," sondern auch "zugleich das Gegenwärtige als zukunftsträchtig ausgewiesen, da es dem Erinnernden bald ebenfalls Erinnertes sein wird."[15] Die Verknüpfung der immer wieder keimenden Natur mit dem

---

[13]Brief an Auguste von Bernstorff, 17. April 1823 (XXI, 534); vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 3. November 1823: "Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant einer ganzen Ewigkeit" (XXIV, 67).

[14]*Dichtung und Wahrheit*, X, 681; vgl. auch in dieser Arbeit II A "Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft."

[15]Joachim Müller, "Goethes Zeiterlebnis im *West-östlichen Divan*," *Gestaltung, Umgestaltung: Festschrift zum 75. Geburtstag von Hermann August Korff*, Hrsg. Joachim Müller (Leipzig: Koehler & Amelang, 1957), S. 146.

vergangenen Erlebnis führt zu einer verwandelten Erfassung des menschlichen Daseins:

> Nun die Wälder ewig sprossen,
> So ermutigt euch mit diesen,
> Was ihr sonst für euch genossen
> Lässt in andern sich geniessen.
> Niemand wird uns dann beschreien,
> Dass wir's uns alleine gönnen;
> Nun in allen Lebensreihen
> Müsset ihr geniessen können. (S. 295)

Am Beispiel der ewigen Wiederkehr der Natur erkennt der Dichter, dass er aus der Sicht des Alters das Gegenwärtige in den anderen mit seiner eigenen Vergangenheit in allen Lebensstufen verbinden und wiederholt geniessen kann. In dem Naturvorgang wird "das Unvergängliche," "das ewige Gesetz" offenbar, "wonach die Ros und Lilie blüht."[16] Ganz zu Recht sieht Edith Ihekweazu in diesem erneuten Erleben der Vergangenheit in der Gegenwart eine Parallele zu dem geistigen Aufbruch des Dichters in den "reinen Osten." Was in der "Hegire" im "menschheitsgeschichtlichen Bereich" vollzogen wird, geschieht hier auf "lebensgeschichtlicher Ebene."[17]

Jugend und Alter, Individuum und Menge

Die Erfahrung des Vergangenen im Gegenwärtigen bleibt notgedrungen auf das Alter beschränkt. Denn, wie bereits erläutert, nehmen Alter und Jugend grundsätzlich eine unterschiedliche Haltung zur Vergangenheit und Überlieferung

---

[16]Vermischte Gedichte, II, 54; vgl. auch *Die Wahlverwandtschaften*, "Aus Ottiliens Tagebuche," IX, 207: "Mir ist es mit dem vergangenen so, und nirgends auffallender als im Garten wie Vergängliches und Dauerndes ineinander greift." Vgl. auch Henckmann, S. 147.
[17]Ihekweazu, S. 109-10.

ein.[18] Aus diesem Grunde beginnt Goethe auch seine *Noten und Abhandlungen* mit dem Satz: "Alles hat seine Zeit!" (S. 413). Während "dem frühen Alter Tun und Wirken gebühret, so ziemt dem späteren Betrachtung und Mitteilung" (S. 413). Goethe zählte auch einmal zu den "wilden / Dämonisch genialen jungen Scharen," aber jetzt gehört er zu den "Weisen, Göttlich-Milden" (S. 404). Dieser Unterschied zwischen Jugend und Alter ist allerdings nicht auf das Abendland beschränkt, sondern bestand auch schon im Orient. Bereits in Alexanders Zeiten kommt es daher zu einer Auseinandersetzung zwischen den beiden Altersstufen. Während die Alten sich auf "eine folgerechte Reihe von Taten" beriefen, die sie "mit Kraft und Weisheit ausgeführt" hatten, nahm die Jugend zwar "als bekannt an, dass das alles geschehen, dass viel getan worden," aber "sie gab auch zu bedenken, wie viel zu tun noch übrig bliebe." Die Rückbindung an die Tradition wurde schon damals von der Jugend abgelehnt; sie verschmähte "den Glanz geleisteter Taten" und versprach dagegen "eine glänzende Zukunft" (S. 469).

Es besteht jedoch nicht nur ein Gegensatz zwischen Jugend und Alter, sondern auch einer zwischen der Menge und dem einzelnen. Den Bestrebungen des Individuums steht die Menge fremd und gleichgültig gegenüber. Deshalb distanziert sich der Dichter von den "dummen Eingeengten," den "Halben" und "Beschränkten":

> Übermacht, ihr könnt es spüren,
> Ist nicht aus der Welt zu bannen;

---

[18]Vgl. in dieser Arbeit II A "Lebensstufen des Menschen."

Mir gefällt zu konversieren
Mit Gescheiten, mit Tyrannen. (S. 327)[19]

Der Widerstand der Majorität, auf den das Individuum stösst, ist weder auf bestimmte Bereiche, wie Kunst, Wissenschaft oder Religion, noch auf einzelne Weltgegenden beschränkt. Auf ihn stiessen Sokrates und Goethe; selbst

Hafis auch und Ulrich Hutten
Mussten ganz bestimmt sich rüsten
Gegen braun und blaue Kutten,
Meine gehn wie andre Christen. (S. 327)[20]

Gerade weil die Menge auf die Bemühungen des Individuums nur hemmend wirkt, empfiehlt der Dichter den Weisen immer wieder, sich nicht "zum Widerspruch verleiten" zu lassen; denn "Weise fallen in Unwissenheit / Wenn sie mit Unwissenden streiten" (S. 337). Ganz ähnliche Gedanken wird Montan in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* aussprechen, und in einer Maxime heisst es: "Was ich recht weiss, weiss ich nur mir selbst; ein ausgesprochenes Wort fördert selten, es erregt meistens Widerspruch, Stocken und Stillstehen."[21] Aus diesem Grunde will der Dichter auch die in "Selige Sehnsucht" beschriebene Erfahrung des "Stirb und werde" auf die "Weisen" beschränken:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebendge will ich preisen
Das nach Flammentod sich sehnet. (S. 299)

---

[19]Erich Trunz verweist darauf, dass in diesem Zusammenhang das Wort "Tyrann" in der antiken Bedeutung von "Herrscher" verwendet ist (Trunz, HA II, 565).
[20]Vgl. hierzu auch in dieser Arbeit II D "Geschichte der Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Überlieferung."
[21]*MuR* Nr. 720, IX, 596; vgl. auch Montan in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*, VIII, 285; *Die Wahlverwandtschaften*, "Aus Ottiliens Tagebuche," IX, 161; *MuR* Nr. 503, IX, 564 und *MuR* Nr. 595, IX, 577.

Auch seine eigenen Werke sieht Goethe nur für einen kleinen Kreis bestimmt.[22] So ist der *Divan* ein Buch "nur für Teilnehmer, für Freunde, für Liebhaber des Verfassers" (S. 488), und den vollendeten zweiten Teil des *Faust* versiegelt er selbst vor ihnen bis zu seinem Tode.

Art und Weise der Überlieferung

Wie bei allen anderen Völkern wurden die Überlieferungen auch im Orient zuerst mündlich weitergegeben, bis es dann zu schriftlichen Aufzeichnungen kam. Ob der Mensch eine Sache oder ein Ereignis als überlieferungswürdig betrachtete, setzte "ein gewisses Behagen an der Gegenwart" sowie "ein Gefühl von dem hohen Werte" (S. 441) des zu Überliefernden voraus. Bei der mündlichen Überlieferung befestigte sich das, was der Mensch "von Vätern vernommen" hatte, "im Gedächtnis" und wurde sodann "in fabelhaften Umhüllungen" an die nächste Generation weitergegeben. Denn mündliche Überlieferung wird, wie Goethe ausführt, "immer märchenhaft wachsen" (S. 411). Sobald aber die Schrift erfunden war, entstanden Chroniken, die "den poetischen Rhythmus behalten, wenn die Poesie der Einbildungskraft und des Gefühls längst verschwunden ist" (S. 441-42). Die späteste Zeit aber trat mit "ausführlichen Denkschriften, Selbstbiographien unter

---

[22]Gespr. mit Eckermann, 11. Oktober 1828: "Meine Sachen können nicht popular werden; wer daran denkt und dafür strebt, ist in einem Irrtum. Sie sind nicht für die Masse geschrieben, sondern nur für einzelne Menschen, die etwas Ähnliches wollen und suchen und die in ähnlichen Richtungen begriffen sind" (XXIV, 294).

mancherlei Gestalten" (S. 442) hervor. Wie Goethe betont, weist daher auch das Alte Testament auf noch ältere Begebenheiten zurück:

> Auch im Orient finden wir gar frühe Dokumente einer bedeutenden Weltausbildung. Sollten auch unsere heiligen Bücher später in Schriften verfasst sein, so sind doch die Anlässe dazu als Überlieferungen uralt und können nicht dankbar genug beachtet werden. (S. 442)

Dabei haben sich die Überlieferungen des Orients oft unter Schwierigkeiten und "trotz aller Verwüstung und Zersplitterung" (S. 442) erhalten. Denn eine wertvolle Überlieferung ist nicht zu zerstören, da "das, was an dem einen Ort zugrunde geht, an dem andern fortbestehen, was aus dieser Ecke vertrieben wird, sich in jene flüchten kann" (S. 442).

Ebenso wie Überlieferungen nicht unterdrückt werden können und immer wieder hervortreten, sind sie niemals vollkommen, so dass es an einer Überlieferung stets "etwas zu verändern und zu verbessern" (S. 564) gibt. Diese Tatsache ist ein Grund dafür, warum sich Überlieferungen am Leben erhalten. Denn, wie Goethe betont: "Wäre es möglich, dass uns eine anerkannt fehlerlose Abschrift eines alten Autors eingehändigt würde, so möchte solcher vielleicht gar bald zur Seite liegen" (S. 564). Überlieferungen sind nicht statisch und sollen nicht erstarren, sondern sie sind durchaus veränderungs- und verbesserungsfähig. So sagt Goethe in dem Gedicht "Eins und Alles":

> Und umzuschaffen das Geschaffne,
> Damit sichs nicht zum Starren waffne,
> Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
> Und was nicht war, nun will es werden
> Zu reinen Sonnen, farbigen Erden;

In keinem Falle darf es ruhn.[23]

Daher hofft auch Goethe, dass sein eigenes Werk "diese menschliche Eigenheit" (S. 564) besitzen und sie ihm zugute kommen möge.

Bei der Weitergabe von Überlieferung denkt Goethe, wie schon erwähnt, nicht in erster Linie an die unmittelbar folgende Generation, sondern vor allem an die Enkel.[24] Das kommt auch im "Buch der Sprüche" zum Ausdruck, wenn Goethe sagt:

Gutes tu rein aus des Guten Liebe!
Das überliefre deinem Blut;
Und wenn's den Kindern nicht verbliebe,
Den Enkeln kommt es doch zugut. (S. 335)[25]

In der Generationenfolge wird die Tradition oft erst von den Enkeln wieder weitergeführt.

Wert der Überlieferung

Die Menschen sind nicht immer bereit, die Überlieferung anzunehmen oder sich mit ihr auseinanderzusetzen. Die negativste und unfruchtbarste Art der Reaktion auf die Tradition ist wohl eine unreflektierte und die völlige Ablehnung:

Das Gewesne wollte hassen
Solche rüstge neue Besen,
Diese dann nicht gelten lassen
Was sonst Besen war gewesen. (S. 326)

---

[23]"Eins und Alles," I, 514; vgl. auch *MuR* Nr. 509, IX, 564-65.
[24]Vgl. in dieser Arbeit II A "Goethes Altersepoche."
[25]Vgl. auch in demselben Buch:
Gutes tu rein aus des Guten Liebe,
Was du tust verbleibt dir nicht;
Und wenn es auch dir verbliebe,
Bleibt es deinen Kindern nicht. (S. 337)

Noch viel tiefgreifender ist eine derartige Reaktion, wenn sie den individuellen Bereich übersteigt und auf ganze Völker übergreift. Denn was die Nationen verbinden soll, da sie doch "nach demselben trachten," wird durch das gegenseitige "Verachten" lediglich die "Völker trennen" (S. 326).

Genauso falsch ist jede unkritische Übernahme einer Tradition. Denn das Überlieferte kann nicht einfach übernommen werden. Es muss mit Mühe erworben und innerlich angeeignet werden, wenn es von Nutzen sein soll:

> Wie kommt's dass man an jedem Orte
> So viel Gutes, so viel Dummes hört?
> Die Jüngsten wiederholen der Ältesten Worte,
> Und glauben dass es ihnen angehört. (S. 337)

Gegen diese unreflektierte Art der Rezeption von Überlieferungen richtet sich ausdrücklich ein Gedicht im "Buch des Unmuts":

> Glaubst du denn: von Mund zu Ohr
> Sei ein redlicher Gewinst?
> Überliefrung, o du Tor,
> Ist auch wohl ein Hirngespinst!
> Nun geht erst das Urteil an;
> Dich vermag aus Glaubensketten
> Der Verstand allein zu retten,
> Dem du schon Verzicht getan. (S. 331)

In diesem Gedicht wird nicht, wie Beutler meint, der Nutzen "aller Überlieferung"[26] in Frage gestellt, sondern der Glaube, dass allein die Weitergabe der Tradition "von Mund zu Ohr" schon "ein redlicher Gewinst" sei. Die unkritische Weitergabe und Annahme der Tradition wird getadelt, da auf diese Weise sowohl Wahres als auch Falsches, Rechtes wie Unrechtes überliefert werden kann und dadurch zum wertlosen

---

[26]Beutler, *Goethe: West-östlicher Divan*, S. 492.

"Hirngespinst" erniedrigt wird. Aus dieser Situation könnte sich der "Tor" nur mit Hilfe des Verstandes retten, dessen kritisches Urteilsvermögen das Wahre und Rechte im Überlieferten zu erkennen in der Lage wäre.[27]

Mit der kritischen Prüfung der Tradition ist die Aufgabe des Menschen jedoch noch nicht erschöpft. Der Mensch soll die Vergangenheit bewusst weiterleben. Er soll auf dem Überlieferten aufbauen und es als Basis für eine weitere Entwicklung verwenden. Wie bereits im Zusammenhang mit Baco von Verulam, benutzt Goethe auch hier das Gleichnis vom Haus:

> Wer auf die Welt kommt baut ein neues Haus,
> Er geht und lässt es einem zweiten.
> Der wird sich's anders zubereiten
> Und niemand baut es aus. (S. 339)[28]

Dagegen stellt Goethe die Forderung:

> Dass des Hauses Glanz sich mehre
> Als ein ewig Eigentum
> Und der Sohn so halt auf Ehre
> Wie der Vater hielt auf Ruhm. (S. 403-04)

Es kommt also auf die Anerkennung der Leistung anderer und die rechte Verwendung des Überlieferten an. Die Verantwortung dafür liegt ganz beim Menschen: "Überlieferung ist ein Würfel, auch das Benutzen des Spielers Verdienst."[29] Gelingt

---

[27]Edith Ihekweazu spricht im Zusammenhang mit den "Glaubensketten" von "religiösen Dogmen" (S. 344), deren Überlieferung die Gefahr in sich berge, nicht nur "falsche Erkenntnis, sondern auch falsche Lebensführung in 'Ketten' unter nicht gerechtfertigter Herrschaft sinnlos aufrechtzuerhalten" (S. 344). Diese "Glaubensketten" beziehen sich lediglich auf das Verb "glauben" im ersten Vers und damit der irrigen Vorstellung, in der die angesprochene Person befangen ist. Bei der Glaubensüberlieferung geht es Goethe stets um das Innere, den Sinn und nicht um das Äussere und Dogmen.

[28]Vgl. auch in dieser Arbeit II D "Überlieferung in den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*."

[29]*Noten und Abhandlungen*, Plp I 3 b, WA I, 7, S. 305.

es dem Menschen, Altes und Neues, Vergangenes und Gegenwärtiges, Überliefertes und Eigenes nutzbringend miteinander zu verbinden, so ist auch eine sinnvolle Weiterentwicklung möglich. Ganz im Sinne der Verse:

> Ältestes bewahrt mit Treue,
> Freundlich aufgefasstes Neue,
> Heitern Sinn und reine Zwecke:
> Nun! man kommt wohl eine Strecke.[30]

In dem bekanntesten und meist zitierten Gedicht aus dem "Buch des Unmuts" richtet sich Goethe gegen die Zersplitterung Europas. Während im Osten die "Väter," Überlieferung und Gesetze geachtet und verehrt werden, herrscht im Westen die Beschränkung auf das Gegenwärtige und Nationale sowie die Ablehnung jeden Einflusses durch die Vor- und Mitwelt:

> Und wer franzet oder britet,
> Italienert oder teutschet,
> Einer will nur wie der andre
> Was die Eigenliebe heischet. (S. 331-32)

Eine solche "Eigenliebe," die lediglich in der eigenen Ansicht verharrt und das "Anerkennen" fremder Errungenschaften nur dann zulässt, wenn "man selbst was möchte scheinen," ist sogar bereit, "das Schlechte" gelten zu lassen und "das Rechte" auf das "Morgen" zu verschieben. Allein der Gewinn von "Platz und Gunst" (S. 332) im gegenwärtigen Augenblick ist von Bedeutung. Dieser Erstarrung im Heute stellt der Dichter die Forderung einer Rückbesinnung auf die ganze Menschheitsgeschichte entgegen:

> Wer nicht von dreitausend Jahren
> Sich weiss Rechenschaft zu geben,
> Bleib im Dunkeln unerfahren,
> Mag von Tag zu Tage leben. (S. 332)

---

[30] *Gott und Welt*, I, 507.

Eine solche "Rechenschaft" von den vergangenen "dreitausend Jahren" gibt Goethe nicht nur in seiner Wissenschaftsgeschichte, sondern auch die *Noten und Abhandlungen* behandeln den Orient von der Vorgeschichte bis in die Gegenwart.[31]

Goethe ist sich stets dessen bewusst, dass er als Mensch, Wissenschaftler und Künstler von anderen abhängig ist. Der Mensch ist nicht ohne Tradition denkbar, und nur, wenn er sich als Resultat einer langen Entwicklung versteht, kann er auch Vertrauen in die Gegenwart und Zukunft gewinnen. Wie wichtig für Goethe das Werk seiner Vorgänger und Mitlebenden ist, wird in den *Noten und Abhandlungen* offenbar, wo er ein ganzes Kapitel Forschern widmet, denen er zu Dank verpflichtet ist.[32] Er will darin "genaue Rechenschaft" davon geben, "wie wir nicht allein durch Freunde und Genossen, sondern auch durch Widersacher und Feinde gefördert worden" (S. 544).[33]

Aber nicht nur der Dichter des *Divans* beruft sich auf Traditionen, sondern auch die Liebenden sehen sich in einem Traditionszusammenhang und beziehen sich auf "Musterbilder"

---

[31]Der Zeitraum von "dreitausend Jahren" wird auch im zweiten Teil des *Faust* eine Rolle spielen. Vgl. auch das Gespräch Goethes mit dem Kanzler von Müller am 24. Februar 1823: "Es lasten solche Massen von Krankheitsstoff auf mir seit dreitausend Jahren; man gewahrt deutlich, wie sich das Konventionelle, das Einbildige dazwischenschiebt" (XXIII, 250-51).
[32]"Lehrer: Abgeschiedene, Mitlebende," S. 544-46.
[33]Vgl. auch S. 553: "hier bewahrheitete sich mir abermals die Erfahrung, dass wir in jedem Fach von den Mitlebenden auf das schönste gefördert werden, sobald man sich ihrer Vorzüge dankbar und freundlich bedienen mag. Kenntnisreiche Männer belehren uns über die Vergangenheit, sie geben den Standpunkt an, auf welchem sich die augenblickliche Tätigkeit hervortut, sie deuten vorwärts auf den nächsten Weg, den wir einzuschlagen haben."

(S. 308).[34] Hatem und Suleika, das Liebespaar des *Divans*, fügen sich in eine lange Reihe von Liebenden aus Sage und Dichtung ein. Sie übernehmen alte Sitten und Gebräuche, indem sie das Spiel mit den Locken wiederholen (S. 349 und 356), Namen in Bäume einritzen (S. 359) und von "Wimpernpfeilen," "Lockenschlangen" (S. 349) sowie "Rubinenmund" (S. 357) sprechen. Sie folgen dabei dem Beispiel ihrer Vorgänger: "So hast du, Hafis, auch getan, / Wir fangen es von vornen an" (S. 310). Ihre Liebe ist die Wiederholung überlieferter Muster, aber auch gleichzeitig ein Neubeginn in der Gegenwart. Sie spiegelt, wie Edith Ihekweazu betont, "die Aneignung von Musterbildern" und "das Verhältnis von Tradition und Leben"[35] wider. Dabei wird die Liebe zwischen Hatem und Suleika schliesslich selbst als "musterhaft" (S. 365) aufgefasst und somit den anderen Musterbildern gleichwertig an die Seite gestellt. Sie wird in den Traditionszusammenhang eingereiht und soll auf diese Weise "auf das Leben zurückwirken."[36]

---

[34]Schrimpf geht wohl zu weit, wenn er davon spricht, dass diese "Musterbilder" die "Stelle von Heiligenbildern" (Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 69) haben.
[35]Ihekweazu, S. 152.
[36]Ihekweazu, S. 152.

C. Politik und Geschichte

In seinen *Noten und Abhandlungen* geht Goethe hauptsächlich von der Entwicklung der Poesie aus. Daneben spielen aber auch die Religion und der Staat eine, wenn auch geringere Rolle. Er beginnt seine geschichtlichen Betrachtungen mit dem Alten Testament, der "ältesten Sammlung" (S. 415) orientalischer Poesie, und verfolgt die Entwicklung bis zu den jüngsten diplomatischen Beziehungen Persiens zu Europa in der Gegenwart.

Dass Goethe vorgeschichtliche Zeiten und die Welt menschlicher Urformen stets besonders angezogen haben, wurde schon erläutert.[1] Auch in der persischen Welt stösst er auf jene "stillen dunklen Zeiten, in denen der Mensch, unbekannt mit sich selbst, aus innerm starken Antrieb tätig war."[2] Der schönste Punkt der ganzen Überlieferung ist daher für Goethe derjenige, "wo Geschichte und Sage zusammengrenzen."[3] Er gibt dem Geschichtsforscher die Möglichkeit, eine unbekannt gebliebene Welt zu ergründen, als wenn er eine "bisher unbekannte gebildete Person kennen lernen und die Geschichte ihrer Bildung lieber herausahnden als herausforschen"[4] sollte. Denn wenn auch das Geschichtliche in den alten Fabeln zurücktritt, so ist doch nicht zu übersehen, dass sie "manche uralte Traditionswahrheit verhüllt überliefern" (S.

---

[1]Vgl. in dieser Arbeit II B "Geschichte und Geschichtsschreibung."
[2]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.
[3]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.
[4]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.

444).

Die Flucht des Dichters vom Westen in den Osten geschieht zu einem Zeitpunkt, als die napoleonischen Kriege ihren Höhepunkt erreicht haben. Er entflieht einer zerrütteten Gegenwart, in der "Throne bersten" und "Reiche zittern" (S. 287). Bereits ein Jahr vor dem eigentlichen Aufbruch in den Osten gesteht Goethe:

> Wer es jetzt möglich machen kann, soll sich ja aus der Gegenwart retten, weil es unmöglich ist, in der Nähe von so manchen Ereignissen nur leidend zu leben, ohne zuletzt aus Sorge, Verwirrung und Verbitterung wahnsinnig zu werden.[5]

Der Dichter wendet sich von der bedrohten spätzeitlichen Welt des Westens ab und der ursprünglichen, patriarchalischen und im Glauben gegründeten frühgeschichtlichen Welt des Ostens zu. Während in dieser Welt Religion, Staat und Poesie noch in enger Beziehung zueinander stehen und eine vorbildliche Ordnung darstellen, entstammt der Dichter "späteren Tagen," das heisst einer Epoche, in der man "einen durch Kunst, Wissenschaft, Technik, Politik, Kriegs- und Friedensverkehr und Verderb so unendlich verklausulierten, zersplitterten Zustand" (S. 477-78) vorfindet.[6]

Nicht nur in seiner Jugend wendet Goethe sich den "Paradiesen des Orients" wiederholt zu, sondern auch die *Noten und Abhandlungen* haben als ihren Ausgangspunkt biblische Geschichten:

---

[5]Brief an Johann Heinrich Meyer, 21. Juli 1813 (WA IV, 23, S. 403).

[6]Ihekweazu, S. 53; vgl. auch Hans Heinrich Schaeder, "Der Osten im *West-östlichen Divan*," *Goethe: West-östlicher Divan*, Hrsg. Ernst Beutler (Leipzig: Dietrich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943), S. 791.

> Denn wie alle unsere Wanderungen im Orient durch die heiligen Schriften veranlasst worden, so kehren wir immer zu denselben zurück, als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern. (S. 503-04)

Hier deutet Goethe bereits an, dass es auch in der biblischen Geschichte "zwei Momente"[7] gibt und dass von vorschreitenden und rückschreitenden Epochen gesprochen werden kann.[8] So sieht Goethe in dem "Konflikt des Unglaubens und Glaubens" in der Geschichte der Bücher Mosis das "eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte":

> Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag. (S. 504-05)

Zeiten des Glaubens und Unglaubens lösen also einander ab. Zwar wird der Glaube niemals ganz bekämpft, aber der Unglaube schiebt sich ihm "von Schritt zu Schritt in den Weg" (S. 505). Dabei wird er nur "augenblicklich beschwichtigt" und setzt seinen "schleichenden Gang" immer wieder fort, so dass der Glaube "gleich in seinem Anfange zu scheitern droht und auch niemals in seiner ganzen Fülle vollendet werden kann" (S. 505). Die Auseinandersetzung der beiden Kräfte stellt einen endlosen Kampf dar, und es wird weder gesagt,

---

[7]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[8]Vgl. auch in dieser Arbeit II B "Geschichte und Geschichtsschreibung."

wie die Entscheidung in der Geschichte einmal ausfallen wird noch handelt es sich um einen kontinuierlich aufsteigenden Prozess.[9]

Diese Aufeinanderfolge verschiedener Kräfte setzt sich auch über die ältesten Zeiten hinaus fort. Obwohl der Dichter sich aus seiner zerrütteten Gegenwart in den "reinen Osten" flüchtet, verläuft die Geschichte des Orients auch nicht immer "im Reinen und im Rechten" (S. 287). So taucht das Thema des Krieges und des Despotismus im lyrischen Zyklus wie in den *Noten und Abhandlungen* wiederholt auf. Vor allem ist die geschichtliche Lage, in der sich der persische Dichter Hafis befindet, verwandt mit derjenigen des deutschen Dichters. So lebt Hafis, wie Goethe von einem Kenner erfährt, in einem Zeitalter der "Zerstörung aller Sicherheit des bürgerlichen Daseins" (S. 475), und der persische Dichter gerät "in späterer Zeit in verwickelte Zustände" (S. 449). Gerade auf diese "Zustände" ist, wie Goethe betont, zurückzuführen, dass Hafis sich in seinen Gedichten mitunter "der rhetorischen Verstellung" nähert und dasjenige vorträgt, "was seine Zeitgenossen gerne hören" (S. 449) wollen.

Hafis lebt ausserdem im Zeitalter des asiatischen Eroberers Timur. Seine Feldzüge gegen Indien und China spiegeln sich in dem napoleonischen Feldzug gegen Russland wider; denn die Heere beider Eroberer werden durch den asiatischen Winter vernichtet. Timur, der Eroberer Vorder-

---

[9]Vgl. Werner Schultz, "Der Sinn der Geschichte bei Hegel und Goethe," *Theologie und Wirklichkeit*, Hrsg. Hans-Georg Pust (Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 1969), S. 144.

und Zentralasiens, verwandelt sich somit in Napoleon, den Eroberer Europas. Entsprechend sagt Goethe daher in seiner Ankündigung des *Divans*: "*Timur Nameh, Buch des Timur*, fasst ungeheure Weltbegebenheiten wie in einem Spiegel auf, worin wir zu Trost und Untrost den Widerschein eigner Schicksale erblicken" (S. 765). In dem Zwiegespräch des Winters mit Timur wird die Herrschaft des Tyrannen mit der Erstarrung verglichen, die der Winter über die Erde bringt:

> Bist du der verdammten Geister
> Einer, wohl! ich bin der andre.
> Du bist Greis, ich auch, erstarren
> Machen wir so Land als Menschen. (S. 342)

Der Dichter verweist nicht nur auf die Folgen des Despotismus, sondern er setzt auch Vergangenheit und Gegenwart in Beziehung, woraus, wie er betont, "ein erhöhtes Anschaun ungeheurer Weltereignisse" (S. 497) ermöglicht werden soll. Wir müssen "in die früheste Zeit zurückgehen, damit uns dadurch die neuere verständlich werde" (S. 423).

Bereits ein Blick in den ältesten Orient zeigt, dass "alle Herrschaft sich ableiten lasse von dem Rechte, Krieg zu erklären" (S. 427). Auch diese Bemerkung enthält eine Anspielung auf die politische Situation im gegenwärtigen Europa. Doch besteht ein Unterschied insofern, als bei asiatischen Nationen die unumschränkte Gewalt "immer einerlei Charakter" behält und sich "beinahe in demselben Verlauf" bewegt, während sie in Europa "durch Gewohnheiten und Umsicht einer gebildeten Zeit zu gemässigten Regierungen gesänftiget wird" (S. 463). Dabei hängt "Staatswert und Würde" des Menschen allein "von des Despoten persönlicher

Gemütsart" (S. 463-64) und seiner Macht ab. Deshalb kommt es in dieser Situation besonders auf den Grad der Selbstbeschränkung des Despoten an. Goethe weist in seinem Abschnitt "Pietro della Valle" auf die Gefahr hin, die das Streben ins Unbedingte für den Herrscher mit sich bringt:

> Ein jeder Mensch wird von seinen Gewohnheiten regiert, nur wird er, durch äussere Bedingungen eingeschränkt, sich mässig verhalten, und Mässigung wird ihm zur Gewohnheit. Gerade das Entgegengesetzte findet sich bei dem Despoten; ein uneingeschränkter Wille steigert sich selbst und muss, von aussen nicht gewarnt, nach dem völlig Grenzenlosen streben. Wir finden hiedurch das Rätsel gelöst, wie aus einem löblichen jungen Fürsten, dessen erste Regierungsjahre gesegnet wurden, sich nach und nach ein Tyrann entwickelt, der Welt zum Fluch und zum Untergang der Seinen. (S. 536)

Aus diesem Grunde wendet sich Goethe gegen den Despotismus und fordert statt dessen eine Regierung des Masses, in der jeder sich bestimmten Bedingungen unterwirft:

> Selig preisen wir daher gebildete Völker, deren Monarch sich selbst durch ein edles sittliches Bewusstsein regiert; glücklich die gemässigten, bedingten Regierungen, die ein Herrscher selbst zu lieben und zu fördern Ursache hat, weil sie ihn mancher Verantwortung überheben, ihm gar manche Reue ersparen. (S. 537)

Die Regierenden und Regierten bedingen also einander, und in dieser Bedingtheit stehen sich Freiheit und Knechtschaft als Polaritäten gegenüber. Es gibt, wie Goethe schon in der *Geschichte der Farbenlehre* ausführt, nicht nur eine Tyrannei einzelner Menschen, sondern auch ganzer Massen:

> Steht die Gewalt bei einem, so ist die Menge unterwürfig, ist die Gewalt bei der Menge, so steht der einzelne im Nachteil; dieses geht denn durch alle Stufen durch, bis sich vielleicht irgendwo ein Gleichgewicht, jedoch nur auf kurze Zeit, finden

kann. (S. 467)[10]

In der Geschichte der Völker und besonders auch in der persischen Geschichte wird stets erneut offenbar, dass trotz feindlicher Eroberung und Unterjochung "sich doch ein gewisser Kern der Nation immer in seinem Charakter erhält" und "eine altbekannte Volkserscheinung wieder auftritt" (S. 423). So tritt zu Beginn der Sassanidenherrschaft und fünfhundert Jahre nach der Invasion der Griechen die alte Religion wieder hervor, und die altpersische Sprache sowie die mythologische Vorgeschichte wird erneuert (S. 429-30).[11] Dieses Vorkommnis beweist die Dauerhaftigkeit jeder grossen Kultur. Auch die "Siebenschläfer"-Legende ist ein Beispiel für ein solches "Fortleben in der Geschichte."[12] Wie bereits in dem Festspiel *Des Epimenides Erwachen* ist es der Schlaf, der die Jugend und Schönheit Jamblikas und seiner Gefährten bewahrt, als sie von dem Kaiser, den sie als Gott zu verehren sich weigerten, in eine Felsenhöhle eingemauert werden. Den Siebenschläfern gelingt es, die Lehre des einen Gottes, "der die Sonn erschuf, den Mond auch" (S. 399), durch viele Jahre hindurch zu retten. Denn, wie Goethe einmal gegenüber dem Grafen Baudissin bekennt: "das echte Schöne ginge nie unter, sondern lebe immer in der Brust weniger Guten wie das

---

[10]Vgl. auch in dieser Arbeit II B "Geschichte und Geschichtsschreibung."

[11]Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Volk Israel, das durch die Zeit der ägyptischen Erniedrigung seine Traditionen aufbewahrt (*Noten und Abhandlungen*, S. 508 und Plp II 3, WA I, 7, S. 321).

[12]Grete Schaeder, *Gott und Welt: Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung* (Hameln: Fritz Seifert, 1947), S. 360.

Vestalische Feuer unauslöschlich fort."[13]

Der Traditionszusammenhang ist also auch im politischen Leben zu wahren. Allerdings setzt dies, wie der Dichter betont, ein Bekenntnis zur gegenwärtigen Wirklichkeit voraus. Denn nur die Treue zum bestehenden Staat und zur gegebenen Ordnung gewährleistet mögliche Neuerungen:

> Wenn du nützlich und gelassen
> So dem Staate treu geblieben,
> Wisse! niemand wird dich hassen
> Und dich werden viele lieben.
>
> Und der Fürst erkennt die Treue,
> Sie erhält die Tat lebendig;
> Dann bewährt sich auch das Neue
> Nächst dem Alten erst beständig. (S. 319-20)

Der Dichter spricht sich auch hier gegen das Revolutionäre aus und fordert statt dessen Beständigkeit. Reformen und Veränderungen sollen sich an das Vergangene anschliessen und aus dem Bestehenden entwickeln.

Die politische Beständigkeit eines Landes ist für Goethe besonders deshalb so wichtig, weil von ihr Bildung und Kultur abhängen. Verschiedene Regierungsformen fördern jeweils andere Menschentypen:

> In der Republik bilden sich grosse, glückliche, ruhig-rein tätige Charaktere; steigert sie sich zur Aristokratie, so entstehen würdige, konsequente, tüchtige, im Befehlen und Gehorchen bewunderungswürdige Männer. Gerät ein Staat in Anarchie, sogleich tun sich verwegene, kühne, sittenverachtende Menschen hervor, augenblicklich gewaltsam wirkend, bis zum Entsetzen alle Mässigung verbannend. Die Despotie dagegen schafft grosse Charaktere; kluge, ruhige Übersicht, strenge Tätigkeit, Festigkeit, Entschlossenheit. (S. 437)

Gerade die persische Geschichte beweist, wie wichtig das

---

[13]Gespr. mit Wolf Graf Baudissin, 23. Mai 1809 (XXII, 551).

Zusammenwirken von Politik und Kunst für die nationale Kultur ist. Der Staat und die Herrscher können als treibende Kraft kultureller Tätigkeit wirken. So ist es dem Bestreben von Fürsten, Statthaltern und besonders dem kulturbewussten Despoten Mahmud von Gasna zu verdanken, dass das persische Nationalepos *Schah Nameh*, "ein wichtiges, ernstes, mythisch-historisches Nationalfundament" (S. 443), aus der Versenkung errettet wird.

D. Dichtung

Durch den Aufbruch in den Osten will der Dichter sich "unter Lieben, Trinken, Singen" in "Chisers Quell verjüngen" (S. 287). Er will in "des Ursprungs Tiefe dringen" und die östliche Welt in ihrer ganzen Vielfalt in sich aufnehmen: "Jeden Pfad will ich betreten / Von der Wüste zu den Städten" (S. 287). Dieses Eintauchen in die orientalische Welt und Dichtkunst ist gleichzeitig ein produktives Aneignen; denn der Dichter will diese Welt nicht nur kennenlernen, sondern sie seiner eigenen Gegenwart gegenüberstellen, sie in sein Werk einfangen und dadurch weitervermitteln. Demgemäss lautet das Programm in den *Noten und Abhandlungen*:

> Wer den Dichter will verstehen
> Muss in Dichters Lande gehen;
> Er im Orient sich freue,
> Dass das Alte sei das Neue. (S. 541)

Die Aneignung des Orientalischen dient also zunächst einmal dazu, "den urältesten, abgeschiedenen Orient an den neusten, lebendigsten anzuknüpfen" (S. 558), aber darüber hinaus auch Orient und Okzident zu verbinden:

> Sinnig zwischen beiden Welten
> Sich zu wiegen lass ich gelten;
> Also zwischen Ost- und Westen
> Sich bewegen, sei's zum Besten! (S. 402)

Bei dem *Divan* handelt es sich also nicht um Nachahmung orientalischer Poesie, sondern um ein neues Werk mit "einem eignen Akzent" (S. 414). Es kommt auch nicht zu einer Wiederholung älterer Formen; denn der westliche Dichter bedient sich "der schlichtesten Sprache" und der "leichtesten,

fasslichsten Silbenmasse seiner Mundart," während "der Orientale durch Künstlichkeit und Künstelei zu gefallen strebt" (S. 414). Die Verbindung aber von Vergangenem und Gegenwärtigem, von Altem und Neuem macht es möglich, beides zu geniessen: "So der Westen wie der Osten / Geben Reines dir zu kosten" (S. 402).

Goethe fühlt sich zur orientalischen Dichtkunst besonders hingezogen, weil sie, wie er Zelter gesteht, seinem "Alter," seiner "Denkweise, Erfahrung und Umsicht"[1] zusagt. In den *Noten und Abhandlungen* nennt er die Geistigkeit als das Merkmal dieser Dichtkunst. Er sagt:

> Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche Geist nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden; hier sind alle übrigen Eigenschaften vereinigt, ohne dass irgend eine, das eigentümliche Recht behauptend, hervorträte. Der Geist gehört vorzüglich dem Alter oder einer alternden Weltepoche. Übersicht des Weltwesens, Ironie, freien Gebrauch der Talente finden wir in allen Dichtern des Orients. (S. 456)

Dieser "Geist," der sich in einer bestimmten Haltung zur Welt äussert, ist "des Lebens Leben" (S. 356). Und obwohl er besonders dem Alter vorbehalten ist, weiss ihn auch Suleika zu schätzen, da er, wie Goethe betont, "die Jugend früh zeitigt und das Alter verjüngt" (S. 498).

Aber noch eine andere Eigenschaft besitzt die orientalische Dichtkunst. In ihr sind Endliches und Unendliches sowie Nahes und Fernes verbunden, so dass sie in "ewiger Diastole und Systole begriffen" ist. Das heisst diese Dichtkunst geht "ins Grenzenlose und gleich wieder ins

---

[1]Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. März 1816 (XXI, 144).

Bestimmte zurück"; in ihr "strebt alles hinaus und herein, aus den fabelhaftesten Zeiten zum augenblicklichen Hoftag" (S. 564). Das Höchste aber, was Goethe über diese Poesie zu sagen weiss, ist, dass "doch zuletzt in ihr das Heil der Menschheit aufbewahrt bleibe" (S. 544).

In Persien steht, wie bei anderen Nationen, die "naive Dichtkunst" (S. 415) am Anfang. Diese ursprüngliche Dichtkunst verwandelt das Wesen des Stammes und Volkes unmittelbar in Poesie. Es handelt sich dabei um eine Poesie, die "älteste Geschichte in fabelhaften Bildern überliefert, nach und nach sodann ins Klare hervortritt und ohne Sprung die Vergangenheit an die Gegenwart heranführt" (S. 439). Wenn dabei die Überlieferungen meist mit Legenden und Märchen durchflochten sind, so ist doch "der Sinn wahr."[2] Dabei ist als älteste Sammlung der orientalischen Dichtkunst, wie Goethe betont, die Bibel zu betrachten; denn ein grosser Teil des Alten Testaments "ist mit erhöhter Gesinnung, ist enthusiastisch geschrieben" (S. 415).

Die ältesten Dichter des Orients, die noch "am Naturquell der Eindrücke lebten," haben einen grossen Vorteil gegenüber den späteren, die in "verwickelte Verhältnisse" kamen und somit allmählich die "Spur des Rechten und Lobenswürdigen" (S. 472) verloren. Aus diesem Grunde wendet sich auch der deutsche Dichter aus seiner verbildeten Welt in eine ursprünglichere, wo er neuen Anstoss zu finden hofft.

---

[2]*Noten und Abhandlungen*, Plp II 3, WA I, 7, S. 328.

Wie bereits erwähnt, hat Goethe wiederholt betont, dass ein Dichter durch seine Zeit bedingt ist und aus ihr verstanden werden muss (S. 545). Auch die Dichter der persischen Klassik betrachtet er als Produkt ihrer Zeit und die Grösse und Vielfalt ihrer Poesie als Resultat der herrschenden Umstände: "Die Fruchtbarkeit und Mannigfaltigkeit der persischen Dichter entspringt aus einer unübersehbaren Breite der Aussenwelt und ihrem unendlichen Reichtum" (S. 453).

In der Zeit der persischen Klassik (ca. 1000 - 1500) kommt es vor allem durch den Dichter Ferdusi, der "leidenschaftlich am Alten, echt Nationellen festgehalten" (S. 444) hat, zur Wiederherstellung der alten Volks- und Stammesliteratur. Durch die Förderung des Herrschers Mahmud, der als "Stifter persischer Dichtkunst und höherer Kultur" (S. 439) gilt, wird das *Schah Nameh*, worin "das Herkommen, das Dasein, die Wirkung alter Helden aufbewahrt" (S. 443) ist, niedergeschrieben. Indem die Dichtung alte Traditionen und vergangene Begebenheiten bewahrt, prägt sie das Bewusstsein des Volkes. Besonders in Zeiten der Unterjochung und Eroberung dient die Poesie zur Erhaltung der Tradition und der nationalen Kultur. Schon der Koran ist ein Beispiel dafür, wie Überlieferungen bewahrt und weitergegeben werden können (S. 452).

Auch der Dichter im *Divan* beruft sich auf Tradition:

> Kenn ich doch der Väter Menge,
> Silb um Silbe, Klang um Klänge,
> Im Gedächtnis unverloren. (S. 360)

Er schliesst sich im "Lieben, Trinken, Singen" bewusst an

seine Vorgänger in der persischen Poesie an und verbindet dadurch "das Alte und Neue."[3] Genauso hat Hafis in seinen Liedern der Überlieferung seinen Dank ausgesprochen und die Dichter gelobt (S. 402). Trotz dieser Rückbindung an die Tradition besitzt aber das "Siebengestirn" der persischen Klassik, wozu Ferdusi, Enweri, Nisami, Dschelâl-eddîn Rumi, Saadi, Hafis und Dschami gehören, "ein fruchtbares, immer sich erneuerndes Talent" (S. 451). Sie alle waren also in der Lage, Überliefertes und Eigenes auf vorbildliche Weise zu verbinden.

Von den Dichtern des Siebengestirns steht Hafis im Mittelpunkt, und ihm widmet Goethe in seinem *Divan* ein eigenes Buch. Obwohl Hafis aus einer fernen Zeit und fremden Welt stammt, verbindet ihn mit Goethe eine ähnliche Lebenseinstellung. Er wird als "heiliger Hafis" bezeichnet, und seine Lieder sind nicht nur in der Lage, "die Sterne zu erwecken" (S. 288), sondern er ist auch ein Dichter des Volkes, dessen Lieder von Maultiertreibern gesungen werden. Obwohl Hafis "in späterer Zeit in verwickelte Umstände gerät," sucht Goethe über ihn zu den Ursprüngen zu gelangen, da Hafis es versteht, im "Gedächtnis" (S. 300) das Überlieferte aufzubewahren.

In einem Gedicht aus dem Nachlass huldigt Goethe dem persischen Dichter, der ihm weit überlegen scheint: "Hafis, dir sich gleich zu stellen, / Welch ein Wahn!" (S. 403). Im "Buch Hafis" allerdings tritt Goethe mit dem persischen

---

[3]Gespr. mit S. Boisserée, 3. August 1815 (XXII, 801).

Vorbild, das seine dichterische Schaffenskraft neu erweckt und belebt hat, in einen Wettstreit und stellt sich ihm ebenbürtig an die Seite:

> Und mag die ganze Welt versinken!
> Hafis, mit dir, mit dir allein
> Will ich wetteifern! Lust und Pein,
> Sei uns den Zwillingen gemein!
> Wie du zu lieben und zu trinken,
> Das soll mein Stolz, mein Leben sein. (S. 303)

In diesem Wetteifern mit dem Zwillingsbruder Hafis erhalten allerdings die Lieder des westlichen Dichters eine weitere Dimension. Das Gedicht schliesst mit dem Zweizeiler: "Nun töne, Lied, mit eignem Feuer! / Denn du bist älter, du bist neuer" (S. 303). Die Lieder des westlichen Dichters entstammen nicht nur der jüngsten Gegenwart und sind also "neuer," sondern sie können auch auf eine längere Tradition zurückblicken und sind daher "älter." Der gegenwärtige Dichter kann Östliches und Westliches verbinden und sich sowohl "der Gegenwart erfreuen" als auch "das Vergangne mit geniessen" (S. 403).

Mit der Hinwendung zum Orient ist gleichzeitig eine Abwendung von der Antike verbunden. Nicht wie der Grieche zu seinem "Ton," sondern "in den Euphrat" will der Dichter "greifen." Er wendet sich von den "Gestalten" zum "flüssgen Element" (S. 296). Und wie Goethe die persischen Dichter aus ihrer Zeit verstanden wissen will, so soll auch die orientalische Dichtkunst "in ihrem eignen Kreise" (S. 475) gesehen werden und darf nicht mit den Griechen und Römern verglichen werden. Denn nur so kann sie ihren eigenen Wert bewahren. Allerdings bleibt die persische Dichtkunst nicht auf den

Orient beschränkt. Literarische Überlieferungen kennen keine Grenzen. Und nur wer den Überblick über die verschiedenen Epochen und Zeiten gewinnt, kann auch das Einmalige und Besondere erkennen: "Nur wer Hafis liebt und kennt / Weiss was Calderon gesungen" (S. 340).

Den vollendeten *Divan* nennt Goethe einen "Aftermahometaner,"[4] von dem er hofft, dass er eine freundliche Aufnahme bei den Lesern finden und wie Hafis "die Völker / Ewig freuen und erfrischen" (S. 292) wird. Allerdings hat Goethe schon einige Jahre später, wie er Eckermann gesteht, zu den Liedern des *Divans* "gar kein Verhältnis mehr." Sie erscheinen ihm "wie eine abgestreifte Schlangenhaut."[5] Hier zeigt sich bei Goethe erneut jene Wandlung und Erneuerung, die er an dem persischen Siebengestirn so gerühmt hat.

---

[4]Brief an Georg Sartorius, 23. Februar 1818 (XXI, 276).
[5]Gespr. mit Eckermann, 12. Januar 1827 (XXIV, 200-01).

E. Pädagogik

Hafis war nicht nur Dichter, sondern, wie Goethe in seinen *Noten und Abhandlungen* erklärt, auch "Derwisch, Sofi, Scheich" (S. 449). Als solcher beschäftigte er sich mit "theologischen und grammatikalischen Arbeiten" und lehrte in seinem Geburtsort Schiras, wo er "eine grosse Anzahl Schüler" (S. 449) um sich versammelte.

Gleich zu Beginn der *Noten und Abhandlungen* weist Goethe darauf hin, dass dem späteren Alter "Betrachtung und Mitteilung" (S. 413) entsprechen. So ist auch im lyrischen Teil des *Divans* wiederholt die Rede davon, dass man sich "Weisen" (S. 319) zuwenden solle, da sie zu unterweisen verstehen:

> Auch ist gut Bescheidenheit,
> Spricht ein weiser Mann,
> Der von Zeit und Ewigkeit
> Mich belehren kann. (S. 297)

Allerdings kommt es bei der Unterweisung ganz darauf an, ob der Zuhörer in der Lage ist, die Lehre aufzunehmen und sie sich anzueignen weiss. Denn: "Das glücklichste Wort, es wird verhöhnet, / Wenn der Hörer ein Schiefohr ist" (S. 316). Aus diesem Grunde hält sich auch der Dichter von den "dummen Eingeengten" und "Beschränkten" (S. 327) fern.

Dass auch der Dichter zum Lehrer und Vermittler von Traditionsgut wird, zeigt schon allein das "Schenkenbuch." Doch tritt, wie Momme Mommsen feststellt, das pädagogische Element zwischen dem Dichter und dem Schenken nur in fünf Gedichten hervor, wobei das Gedicht "Sommernacht" den

Gipfelpunkt darstellt.[1] In seinen *Noten und Abhandlungen* charakterisiert Goethe das pädagogische Verhältnis zwischen Jugend und Alter im "Schenkenbuch":

> Die Wechselneigung des früheren und späteren Alters deutet eigentlich auf ein echt pädagogisches Verhältnis. Eine leidenschaftliche Neigung des Kindes zum Greise ist keineswegs eine seltene, aber selten benutzte Erscheinung. Hier gewahre man den Bezug des Enkels zum Grossvater, des spätgebornen Erben zum überraschten zärtlichen Vater. In diesem Verhältnis entwickelt sich eigentlich der Klugsinn der Kinder; sie sind aufmerksam auf Würde, Erfahrung, Gewalt des Älteren; rein geborne Seelen empfinden dabei das Bedürfnis einer ehrfurchtsvollen Neigung; das Alter wird hievon ergriffen und festgehalten. . . . Höchst rührend aber bleibt das heranstrebende Gefühl des Knaben, der, von dem hohen Geiste des Alters erregt, in sich selbst ein Staunen fühlt, das ihm weissagt, auch dergleichen könne sich in ihm entwickeln. (S. 498-99)

Diese Ausführungen kommentieren vor allem auch das Verhältnis des Schenken zum Dichter und wurden deshalb *in extenso* zitiert. Auffallend ist, dass nach diesen Ausführungen der Greis dem Kind auch Erfahrungen mitteilen und weitergeben kann. Denn eigene Erfahrungen bildeten bisher stets den Gegenpol zu den von anderen übernommenen Überlieferungen. Die Erfahrungen des einzelnen galten als unwiederholbar und unaustauschbar.[2] So unterscheidet Goethe im historischen Teil der *Farbenlehre* ausdrücklich zwischen der "Erfahrung des Abwesenden, die wir "auf fremde Autorität," und der

---

[1]Momme Mommsen, *Studien zum West-östlichen Divan* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962), S. 34.

[2]Eichhorn, S. 42-43; vgl. auch *Dichtung und Wahrheit*, X, 337, wo Goethe ausführt, wie sein Freund Behrisch die Erfahrung erklärt: "die wahre Erfahrung sei ganz eigentlich, wenn man erfahre, wie ein Erfahrner die Erfahrung erfahrend erfahren müsse. Wenn wir ihn nun hierüber äusserst ausschalten und zur Rede setzten, so versicherte er, hinter diesen Worten stecke ein grosses Geheimnis, das wir alsdann begreifen würden, wenn wir erfahren hätten."

Erfahrung "des Gegenwärtigen," die wir "auf eigene Autorität" machen oder zwischen "mittelbarer Überlieferung" und "unmittelbarer Erfahrung."[3]

Das pädagogische Verhältnis zwischen dem Dichter und dem Schenken ist nicht einmalig und hat Vorbilder. In den *Noten und Abhandlungen* berichtet Goethe von einer Begegnung zwischen Saadi und einem Knaben, wo sich dieser gern von dem Dichter belehren lässt (S. 499-501). Genauso ergeht es dem Schenken, der seine ganze Aufmerksamkeit auf den "grossen Dichter" und damit auf "Würde, Erfahrung, Gewalt des Älteren" richtet: "Gerne hör ich wenn du singest, / Und ich horche wenn du schweigest" (S. 377). Gisela Henckmann macht in diesem Zusammenhang die wichtige Bemerkung, dass die Beziehung zwischen Hatem und Saki auf einer persönlichen Bindung besteht, während in der Pädagogischen Provinz von *Wilhelm Meisters Wanderjahren* eine solche Bindung zwischen Lehrer und Schüler bezeichnenderweise nicht gezeigt und auch kein Gespräch zwischen ihnen wiedergegeben wird.[4] Ja, die Zöglinge kennen nicht einmal die Dreie oder den Obern, sondern sind nur mit dem Aufseher vertraut. Auch "doziert" der Dichter des "Schenkenbuches" nicht, sondern er "versprüht Geist und Wissen,"[5] und jedermann kann davon aufnehmen, was er will. Denn, wie Goethe in den *Noten und Abhandlungen* ausführt, der Poet "vergeudet die ihm verliehene Gabe im Genuss, um Genuss hervorzubringen, Ehre durch das

---

[3]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342-43.
[4]Henckmann, S. 78.
[5]Henckmann, S. 86.

Hervorgebrachte zu erlangen, allenfalls ein bequemes Leben" (S. 432). Oder wie Hatem selbst gesteht:

> Erst sich im Geheimnis wiegen,
> Dann verplaudern früh und spat!
> Dichter ist umsonst verschwiegen,
> Dichten selbst ist schon Verrat. (S. 378)

Aber dabei trifft der Dichter immer wieder auf "Schiefohren," die ihm feindlich gegenüberstehen und sich, wie in Hatems Fall, als "Mönche" herausstellen, die sich "gleisnerisch verstecken," wenn der Dichter sein "Herz" (S. 378) öffnet. Allein der Schenke versteht das Wissen des Dichters zu schätzen und gesteht voller Bewunderung:

> Alles weisst du, was der Himmel,
> Alles was die Erde trägt,
> Und verbirgst nicht das Gewimmel,
> Wie sich's dir im Busen regt. (S. 378)

Der Knabe erkennt die Weisheit des Dichters und erweist sich somit "klüger als das Alter" (S. 378). Während die "Schiefohren" die Worte des Dichters "verhöhnen" und die "dummen Eingeengten" sie sogar zu unterdrücken versuchen, bekundet der Schenke seinen Lerneifer und zeigt, was er bereits vom Dichter gelernt hat:

> Solches hast du mich gelehret,
> Oder etwas auch dergleichen;
> Was ich je dir abgehöret
> Wird dem Herzen nicht entweichen. (S. 379)

Wie wichtig der pädagogische Aspekt in dem Gedicht "Sommernacht" ist, geht schon aus Boisserées Tagebuchnotiz vom 8. August 1815 hervor, in der er seinen Eindruck wiedergibt, als Goethe ihm aus dem "Schenkenbuch" zum ersten Mal vorliest:

> Das Ganze als ein edles, freies, pädagogisches

> Verhältniss, als Liebe und Ehrfurcht der Jugend gegen das Alter; vorzüglich schön ausgesprochen in einem Gedicht: 'Die kürzeste Nacht,' wo Morgenroth und Abendroth zugleich am Himmel sind. Astronomie. Ethik.[6]

Von Bedeutung ist, dass Boisserée die "Liebe und Ehrfurcht der Jugend gegen das Alter" hervorhebt. Auch Goethe spricht in dem bereits zitierten Teil der *Noten und Abhandlungen*, wo er sich auf das "Schenkenbuch" bezieht, von der "ehrfurchtsvollen Neigung" und dem "Staunen," das der Knabe vor "dem hohen Geiste des Alters" empfindet. Ganz anders lautet allerdings Goethes Urteil, wenn er von der Pestalozzischen Erziehungsmethode berichtet. Er hatte im August 1814 eine Pestalozzische Schule in Wiesbaden besucht und im folgenden Sommer sich wiederholt mit diesem Erziehungswesen beschäftigt. In seinem Gespräch mit Boisserée richtet er sich vor allem gegen die zu starke Betonung der Selbständigkeit und die fehlende Ehrfurcht:

> Und nun gar dazu der Dünkel, den dieses verfluchte Erziehungswesen errege; da soll ich nur einmal die Dreistigkeit der kleinen Buben hier in der Schule sehen, die vor keinem Fremden erschrecken, sondern ihn in Schrecken setzen! Da falle aller Respekt, alles, was die Menschen untereinander zu Menschen macht, weg.[7]

Momme Mommsen sieht einen Zusammenhang zwischen Goethes Kritik an dieser modernen Erziehungsmethode und dem "Schenkenbuch," wo vor allem in "Sommernacht" die "Stimmung gegen Pestalozzi ihren Ausdruck"[8] finde.

---

[6]Boisserées Tagebuch, 8. August 1815, zitiert nach Gräf, II, 1, S. 50. Mit dem Gedicht "Die kürzeste Nacht" ist das Gedicht "Sommernacht" gemeint.
[7]Gespr. mit S. Boisserée, 5. August 1815 (XXII, 807-08).
[8]Momme Mommsen, S. 52.

Wenn Boisserée in seinem Tagebuch im Hinblick auf "Sommernacht" von "Astronomie. Ethik" spricht, so hat er damit den Inhalt des Gesprächs zwischen dem Dichter und dem Schenken zusammengefasst; denn es beginnt mit einer astronomischen Frage und endet mit einer sittlichen Handlung, indem der Dichter den Knaben durch seine Erzählung der Entführungsabsicht der Aurora, die sie gegen den schönen Hesperus hegt, vor den Gefahren der Nacht schützt.[9]

Die Lehre aber, die dem Schenken vom Dichter vermittelt wird, ist die Weisheit des ganzen *Divans*: "So hab ich endlich von dir erharrt: / In allen Elementen Gottes Gegenwart" (S. 380). Durch diese Lehre nimmt der Schenke an der Weisheit des Alters teil. Die Weitergabe dieser Weisheit aber geschieht nicht unter Zwang, sondern der Dichter versteht es, sie "lieblich" (S. 380) zu vermitteln: "Vom Freund und Lehrer, ohne Zwang und Strafen, / So jung vernommen wie der Alte denkt" (S. 380). Durch dieses Tradieren von Wissen und Weisheit vom Alter auf die Jugend wird eine Kontinuität der Überlieferung hergestellt und die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sichergestellt. Der folgende Schlaf des Knaben bringt nicht nur die Erneuerung der "Gesundheit holder Fülle" (S. 380), sondern er bewahrt auch die empfangene Lehre. Genauso bewahrt auch der Schlaf die Jugend und Schönheit der Siebenschläfer in der Felsenhöhle.[10]

---

[9]Momme Mommsen, S. 46.
[10]Vgl. auch Ihekweazu, S. 214.

F. Religion

Um das Bild des Orients zu vervollständigen, erläutert Goethe ausser der geschichtlichen und poetischen Entwicklung auch die religiöse. Er stellt neben den alttestamentlichen Glauben den altpersischen und verfolgt die Entwicklung bis zum Propheten Mohammed und zur religiösen Einstellung des Hafis. Schrimpf sieht eine Beziehung zwischen dem in *Dichtung und Wahrheit* dargestellten Weg des Knaben, der von der ersten Neigung zu "einer natürlichen Religion" über eine "positive" führt und schliesslich in der Hinwendung zu "dem allgemeinen Glauben"[1] endet und der im *Divan* dargestellten Entwicklung von dem altpersischen und altjüdischen Glauben über die positive Religion des Islams zur allgemeinen, philosophischen Auffassung des Hafis. Darüber hinaus zieht Schrimpf eine Parallele zwischen diesen beiden Entwicklungen und der Darstellung der drei Ehrfurchten in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*.[2] Dabei sollte allerdings in Betracht gezogen werden, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Religionen in *Dichtung und Wahrheit* um eine persönliche und im *Divan* um eine geschichtliche Entwicklung handelt, während die Religionen in den *Wanderjahren* als Grundlage für die eklektische Konzeption der drei Ehrfurchten dienen.

Am Anfang der religiösen Entwicklung, wie sie Goethe in den *Noten und Abhandlungen* darlegt, steht die auf das

---

[1] *Dichtung und Wahrheit*, X, 839.
[2] Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 285-86.

Anschauen der Natur gegründete Gottesverehrung der alten Parsen. Diese "edle reine Naturreligion" (S. 424), die einen eignen Einfluss auf die Sitten ausübt, wird als persönliche Erfahrung des sterbenden Parsen in dem Lehrgedicht "Vermächtnis des altpersischen Glaubens" zusammengefasst. Hier erscheint noch einmal die Lichtreligion in ihrer "frühesten Reinheit" (S. 426). Im Anblick der aufgehenden Sonne verkündet der alte Parse seine Lehre, die die Reinhaltung der Erde und des Wassers mit der Gottesverehrung verbindet und in der Aufforderung gipfelt:

> Und nun sei ein heiliges Vermächtnis
> Brüderlichem Wollen und Gedächtnis:
> *Schwerer Dienste tägliche Bewahrung*,
> Sonst bedarf es keiner Offenbarung. (S. 385)

Wie Edith Ihekweazu zu Recht betont, handelt es sich bei diesem "Vermächtnis" des Parsen nicht um eine "uneingeschränkte Lehre des Dichters"[3] oder gar um "ein persönliches Bekenntnis."[4] Denn der Anerkennung dieser Religion ist auch eine Skepsis beigemischt, die sich gegen den "Extremismus

---

[3]Ihekweazu, S. 181.
[4]Beutler, *Goethe: West-östlicher Divan*, S. 717. Vgl. auch Schrimpf, der von dem "Glaubensbekenntnis des späten Goethe" (*Das Weltbild des späten Goethe*, S. 78) spricht oder Trunz von Goethes "Evangelium" (HA II, 589). In seinem Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832 sagt Goethe: "Fragt man mich: ob es in meiner Natur sei, ihm [Christus] anbetende Ehrfurcht zu erweisen? so sage ich: durchaus! — Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. — Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Pflanzen und Tiere mit uns" (XXIV, 770-71).

der Reinlichkeit"[5] richtet: "Die seltsame Art, ihre Toten zu bestatten, leitet sich her aus eben dem übertriebenen Vorsatz, die reinen Elemente nicht zu verunreinigen" (S. 425). Im Laufe der Zeit verwandelt sich die "edle reine Naturreligion" in einen "umständlichen Kultus" und zersplittert in "unendliche Kleinlichkeiten" (S. 424). Durch die Araber verdrängt, hält sich diese Religion nur noch vereinzelt aufrecht.

In *Dichtung und Wahrheit* unterscheidet Goethe, wie bereits erwähnt, zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion. Danach bedarf die natürliche Religion eigentlich "keines Glaubens," da sie von der Überzeugung ausgeht, "dass ein grosses, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge."[6] Die geoffenbarte Religion dagegen ist auf den Glauben gegründet und "führt den Glauben an eine besondre Vorsehung mit sich, die das göttliche Wesen gewissen begünstigten Menschen, Familien, Stämmen und Völkern zusagt." Sie scheint sich daher "schwer aus dem Innern des Menschen zu entwickeln" und verlangt statt dessen "Überlieferung, Herkommen, Bürgschaft aus uralter Zeit."[7] Genauso verhält es sich mit der mohammedanischen Religion. Von dem Propheten sagt Goethe in seinen *Noten und Abhandlungen*:

> Irgendeine Lehre will er verkünden und, wie um eine Standarte, durch sie und um sie die Völker versammeln. Hiezu bedarf es nur, dass die Welt glaube; er muss also eintönig werden und bleiben, denn das

---

[5]Ihekweazu, S. 183.
[6]*Dichtung und Wahrheit*, X, 154.
[7]*Dichtung und Wahrheit*, X, 150.

> Mannigfaltige glaubt man nicht, man erkennt es. (S. 432)

Auch die Wirksamkeit der Bibel, auf die Goethe an anderer Stelle hingewiesen hat, trifft auf den Koran zu; denn er bewährt sich trotz der muselmännischen Kritik und trotz der nicht zu vermeidenden Mängel bei allen schriftlichen Überlieferungen:

> so wird doch dieses Buch für ewige Zeiten höchst wirksam verbleiben, indem es durchaus praktisch und den Bedürfnissen einer Nation gemäss verfasst worden, welche ihren Ruhm auf alte Überlieferungen gründet und an herkömmlichen Sitten festhält. (S. 435)[8]

Und wie das Hergebrachte und alte Traditionen einen wesentlichen Bestandteil des Korans bilden, so stützt sich auch das hebräische Volk in seinem Glauben auf uralte Überlieferungen (S. 508).

Der Prophet Mohammed verbietet in seiner "Abneigung gegen Poesie" (S. 435) alle Märchen, wie sie in *Tausendundeine Nacht* aufbewahrt sind, da sie "keinen sittlichen Zweck haben" und den Menschen "nicht auf sich selbst zurück, sondern ausser sich hinaus ins unbedingte Freie führen und tragen" (S. 435). Da Mohammed genau das Gegenteil erreichen will, verwandelt er die Überlieferungen des Alten Testaments "in Legenden," wobei er sich allerdings "manches Märchenhafte obgleich immer zu seinen Zwecken dienlich, zu erlauben pflegt" (S. 435). Goethe dagegen betrachtet die biblischen

---

[8]Vgl. auch *MuR* Nr. 335, IX, 534: "Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar."

Überlieferungen durchaus als Poesie. Zwar stützen sie sich auf nicht mehr nachprüfbare geschichtliche Ereignisse, aber sie enthalten nichtsdestoweniger alte Traditionswahrheiten.[9] Deshalb kommt es bei derartigen Überlieferungen allein auf "den Grund, das Innere, den Sinn" an, da hier "das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche"[10] verborgen liegt. Aus diesem Grunde sollte die Bibel als "Weltspiegel" betrachtet werden, da sie dann der "reinen Vernunft"[11] nicht widersprechen würde.

In seiner Übersicht über die Religionen gibt Goethe dem Monotheismus den Vorzug, da er "den Menschen auf die Einheit seines eignen Innern zurückweist" (S. 438). Allerdings kann der Wert einer Religion erst nach Jahrhunderten aus den Folgen beurteilt werden. Goethe lehnt nicht nur die monströsen indischen Göttergestalten ab, sondern auch die "reinere Vielgötterei" (S. 439) der Griechen und Römer. Während er bei den Eingottglauben in der jüdischen Religion neben einem "freien Klugsinn" auch einen "starren Eigensinn" (S. 438) erkennt und in der mohammedanischen eine "Beschränktheit" (S. 438), lobt er die christliche, deren "reiner, edler Ursprung" sich selbst nach den "grössten Verwirrungen" (S. 439) immer wieder bestätigt.

Im lyrischen Zyklus stehen sich der Koran und die Bibel gleichwertig gegenüber. Da die Ursprünge der

---

[9]Vgl. auch Wertheim, S. 183.
[10]*Dichtung und Wahrheit*, X, 558.
[11]Brief an Karl Friedrich Zelter, 14. November 1816 (XXI, 196).

mohammedanischen und christlichen Religion die gleichen sind, wendet sich der Dichter der Frühzeit beider Religionen zu:

> Gottes ist der Orient!
> Gottes ist der Okzident!
> Nord- und südliches Gelände
> Ruht im Frieden seiner Hände. (S. 290)

Er trifft auf eine Welt, in der die Begrifflichkeit noch nicht ganz so die Oberhand gewonnen hat wie im Westen: "Will mich freun der Jugendschranke: / Glaube weit, eng der Gedanke" (S. 287).

Gleich im ersten Gedicht des zweiten Buches, einem der ältesten des Zyklus, lässt der westliche Dichter Mohammed Schemseddin den ihm verliehenen "Ehrentitel" (S. 448) Hafis selbst erklären:

> Weil in glücklichem Gedächtnis
> Des Korans geweiht Vermächtnis
> Unverändert ich verwahre,
> Und damit so fromm gebare,
> Dass gemeinen Tages Schlechtnis
> Weder mich noch die berühret
> Die Prophetenwort und Samen
> Schätzen wie es sich gebühret;
> Darum gab man mir den Namen. (S. 300)

Als "Bewahrer des Korans"[12] ist Hafis mit den Suren des Korans vollkommen vertraut, ähnlich den Bibelkennern, die man vor einiger Zeit noch unter den Laien in Deutschland fand und die durchaus "bibelfest" (S. 448 und 486) waren. Hafis erhält das "Prophetenwort" auch in des "gemeinen Tages Schlechtnis" lebendig und wahrt dadurch die Tradition des Glaubens. Allerdings besteht ein Unterschied zwischen den

---

[12]Hans Albert Maier, Hrsg., *Goethe: West-östlicher Divan*, Bd. II: *Kommentar* (Tübingen: Max Niemeyer, 1965), S. 116.

strengen "Wortgelehrten" (S. 304) und Hafis; denn er ist ein Dichter, dessen Lied dem "Koran widerspricht" (S. 301), der aber trotzdem "ohne fromm zu sein, selig" (S. 305) ist.

Der westliche Dichter stellt sich dem persischen ebenbürtig an die Seite. Wie dieser den Koran, so hat jener seine "heilgen Bücher" (S. 300) in sich aufgenommen. Schon seit früher Jugend gelten ihnen sein Interesse und seine Studien. Dabei wird besonders auf die erquickende und erheiternde Wirkung der heiligen Schriften hingewiesen (S. 300-01).[13] Indem die Kenntnis der heiligen Bücher der beiden Dichter betont wird, soll nicht das Trennende, sondern gerade das Gemeinsame hervorgehoben werden.

In der schriftlichen Überlieferung der Evangelien ist für Goethe nicht das Wichtigste, dass das Überlieferte in allen Einzelheiten dem tatsächlichen Geschehen entspricht, sondern dass es mit "der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient." Aus diesem Grunde hält Goethe "die Evangelien alle vier für durchaus echt," da in ihnen "der Abglanz einer Hoheit wirksam"[14] ist. Auch in dem "Buch der Parabeln" sind die Abweichungen in den Berichten der Evangelien für den Dichter nicht entscheidend:

> Und jeder schrieb, so Schritt vor Schritt,
> Wie er's in seinem Sinn behielt,
> Verschieden. Es hat nichts zu bedeuten:
> Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten;
> Doch damit können sich die Christen
> Bis zu dem Jüngsten Tage fristen. (S. 383)

---

[13]Vgl. auch Ihekweazu, S. 138.
[14]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 770).

Und in *Dichtung und Wahrheit* schliesst sich Goethe dem Wort an: "'Die Evangelisten mögen sich widersprechen, wenn sich nur das Evangelium nicht widerspricht.'"[15] Für Goethe steht also nicht die Diskussion des Dogmas im Mittelpunkt, sondern allein der sittliche Wert der Bibel. Ähnliches gilt für den Koran, so dass der Dichter auf die Frage seiner Echtheit wie folgt reagiert:

> Ob der Koran von Ewigkeit sei?
> Darnach frag ich nicht!
> Ob der Koran geschaffen sei?
> Das weiss ich nicht!
> Dass er das Buch der Bücher sei
> Glaub ich aus Mosleminenpflicht. (S. 371)

Die Voraussetzung der Echtheit sowohl der biblischen Schriften als auch des Korans schliesst allerdings nicht aus, dass ihre Überlieferungen auch kritisch betrachtet werden können. Denn dadurch wird nicht nur ihr Verständnis gefördert, sondern der "innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert" tritt um so "lebhafter und reiner hervor" (S. 522).[16] Goethe sagt dazu in "Israel in der Wüste":

> Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze,

---

[15]*Dichtung und Wahrheit*, X, 560; vgl. auch *MuR* Nr. 619, IX, 580: "Das Wahre ist gottähnlich: es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten."
[16]Auch Lessing unterschied in seiner Auseinandersetzung mit dem Pastor Goeze zwischen dem äusseren und dem inneren Wort, das heisst dem Geist der Bibel. In *Axiomata* X. (10) heisst es: "Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erkläret werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat" (Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, Bd. VIII: *Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, Hrsg. Herbert G. Göpfert [München: Carl Hanser, 1979], S. 149).

> Einschaltungen und Akkommodationen verdeckt, ja entstellt worden. (S. 522)[17]

So übt Goethe Kritik an dem in der Überlieferung dargestellten Reiseweg und der Reisezeit des israelitischen Volkes bei seinem Auszug aus Ägypten. Indem er die Geschichtserzählung von fabelhaften Zusätzen befreit, gelingt es ihm, die Reisezeit von vierzig Jahren auf zwei Jahre zu verkürzen (S. 514-23).

Allerdings darf eine derartige Kritik nicht zu Unsicherheit und Verwirrung im Glauben führen. Das Überlieferte muss in einem sinnvollen Bezug zur neuen Erkenntnis stehen, so dass nicht Altes und Neues disparat nebeneinandersteht. Das ist aber gerade der Zustand des Korans in jüngster Zeit, wie aus dem "Buch des Unmuts" hervorgeht:

> Sonst, wenn man den heiligen Koran zitierte,
> Nannte man die Sure, den Vers dazu,
> Und jeder Moslem, wie sich's gebührte,
> Fühlte sein Gewissen in Respekt und Ruh.
> Die neuen Derwische wissen's nicht besser,
> Sie schwatzen das Alte, das Neue dazu.
> Die Verwirrung wird täglich grösser,
> O heiliger Koran! O ewige Ruh! (S. 332)

Goethe bezeichnet sowohl den Koran als auch die Bibel als das "Buch der Bücher," und in beiden kommt es ihm auf den "innerlichen, eigentlichen Ur- und Grundwert" an. Nicht Meinungen und Auslegungen sind entscheidend, auch nicht das Bekenntnis zu einer bestimmten Religion, sondern allein die

---

[17]Vgl. auch *MuR* Nr. 672, IX, 589: "Ich bin überzeugt, dass die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, das heisst, je mehr man einsieht und anschaut, dass jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eignen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat."

Anerkennung einer höheren Macht. Und darin sind sich Christen und Mohammedaner ähnlich:

> Närrisch, dass jeder in seinem Falle
> Seine besondere Meinung preist!
> Wenn Islam Gott ergeben heisst,
> In Islam leben und sterben wir alle. (S. 339)

Dass für Goethe lediglich das religiöse Gefühl ausschlaggebend ist, geht aus einem Brief an Boisserée hervor, in dem er sich noch ein Jahr vor seinem Tode als "Hypsistarier" bezeichnet, das heisst als Mitglied einer Sekte,

> welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten.[18]

---

[18] Brief an S. Boisserée, 22. März 1831 (XXI, 976).

G. Zusammenfassung

Im *West-östlichen Divan* kommt es zu einer Begegnung zwischen der chaotischen, verbildeten und späten Zeit des Westens und der ursprünglicheren, patriarchalischen Welt des Ostens. Die "Hegire" des Dichters in den "reinen Osten," wo noch Herkommen, Alter und Überlieferung hoch geachtet werden, dient dazu, der Erstarrung in seiner gegenwärtigen Zeit zu entgehen, um durch die Beschäftigung mit einer ursprünglicheren Welt zu neuem schöpferischem Schaffen angeregt zu werden. Dabei ist sich Goethe jedoch bewusst, dass diese vergangene ursprünglichere Welt nicht wieder zurückgewonnen werden kann. Sie ist für immer vorbei. Aber in dem künstlerischen Werk kann er sie wieder erstehen lassen und sie seiner Gegenwart gegenüberstellen. Es kommt also im *Divan* zu einer wechselseitigen Spiegelung von Frühzeit und Spätzeit, von Osten und Westen, von Vergangenheit und Gegenwart sowie von Alter und Jugend. Das Ziel ist, "das Alte und Neue" fruchtbar miteinander zu verbinden.

Bei der Aneignung der Überlieferung kommt es vor allem darauf an, dass das Überkommene und Tradierte nicht einfach kritiklos übernommen wird. Denn die unreflektierte Übernahme einer Überlieferung "von Mund zu Ohr" ist genauso unfruchtbar und gefährlich wie ihre völlige Ablehnung. Es ist notwendig, dass sich der Mensch mit der Tradition auseinandersetzt und das Überlieferte sich bewusst aneignet und in sein Gedankengut assimiliert. Da der Mensch das Resultat einer

langen Entwicklung ist, ist eine entsprechende Haltung zur Vergangenheit die Voraussetzung für eine richtige Einstellung zur Gegenwart. Weder ein sehnsüchtiges Rückwärtsblicken noch ein ständiges Vorwärtsdrängen führt zu einer positiven Haltung gegenüber der Gegenwart. Es muss zu einer richtigen Einbeziehung der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart kommen. Daher Goethes Feststellung, dass nur derjenige nicht "im Dunkeln" bleibt oder "von Tag zu Tage" lebt, der "von dreitausend Jahren" sich "Rechenschaft" geben kann.

Obwohl der Dichter in den "reinen Osten" flüchtet, um der verwirrenden Situation seiner Zeit zu entgehen, ist er sich dessen bewusst, dass auch die geschichtliche Entwicklung im Osten nicht immer ohne Krieg, Unterdrückung und Despotismus verlaufen ist. So findet Goethe Parallelen zwischen der geschichtlichen Lage in der Lebenszeit des persischen Dichters Hafis und seiner eigenen Zeit. In dem Eroberer Timur spiegelt sich der Eroberer Napoleon wider. Obwohl die gegenwärtige politische Situation trotz aller Ähnlichkeiten auch grosse Unterschiede aufweist, lässt sich durch den Rückblick in frühere Zeiten ein besseres Verständnis für die eigene Gegenwart gewinnen. Dabei wird deutlich, dass selbst in Zeiten der Unterdrückung und Erniedrigung die Kultur und Tradition eines Volkes weiterlebt und bewahrt wird. Für Goethe ist es daher wichtig, dass auch im politischen Bereich die Tradition erhalten wird, da nur dadurch die kulturelle und geistige Entwicklung gewährleistet ist.

Aber nicht nur in des "Dichters Lande" sieht Goethe Parallelen, sondern er findet vor allem in dem durch eine lange Zeit und andere Welt von ihm getrennten Dichter Hafis einen Gleichgesinnten, einen geistigen und dichterischen Zwillingsbruder. Das Siebengestirn der persischen Klassik, zu dem auch Hafis gehört, ist für Goethe vorbildlich in der Art, wie es diesen Dichtern gelingt, durch ihre Dichtkunst Herkommen und Tradition zu bewahren und damit auf das kulturelle und geistige Bewusstsein des Volkes einzuwirken. Dabei treten diese Dichter keineswegs nur als Bewahrer der Tradition auf, sondern sie verstehen es, das Überlieferte mit der eigenen Erfahrung zu verbinden. Hafis ist nicht nur "Bewahrer des Korans," sondern auch Erneuerer. In seinem Wettstreit mit Hafis ist der westliche Dichter dem östlichen jedoch nicht nur ebenbürtig, sondern auch dadurch überlegen, dass er auf eine längere Überlieferung zurückblicken kann.

Für die Übermittlung der Tradition ist die Beziehung zwischen Alter und Jugend ausschlaggebend. Dies wird am Beispiel des pädagogischen Verhältnisses zwischen Hatem und Saki deutlich. Dieses Verhältnis ist gekennzeichnet durch Ehrfurcht und die Bewunderung des Jüngeren für die Weisheit des Älteren. Indem der Schenke im "Herzen" aufbewahrt, was er dem Dichter "abgehöret" hat, nimmt er an der Weisheit des Alters teil. Durch dieses Verhältnis zwischen Jugend und Alter wird somit die Kontinuität der Überlieferung gewährleistet.

Der Kern der Weisheit, den der Dichter dem Schenken überliefert, besteht in der Erkenntnis, dass "in allen Elementen Gottes Gegenwart" zu spüren ist. Es handelt sich dabei gleichzeitig um die Weisheit des ganzen *Divans*. Die Ähnlichkeit zwischen Christen und Mohammedanern besteht für Goethe gerade darin, dass beide eine höhere Macht anerkennen. Bibel und Koran werden gleichwertig nebeneinander gestellt. Wie der östliche Dichter Hafis mit dem Koran vertraut ist, so kennt der westliche Dichter die Bibel. Dabei ist der sittliche Wert dieser "heilgen Bücher" entscheidend, nicht das Dogma. Die Überlieferung der Religion kann durchaus kritisch betrachtet werden; denn dadurch wird ihr innerer Wert nicht angetastet, sondern lediglich das Verständnis gefördert.

In seinem lyrischen Zyklus sowie in den kulturgeschichtlichen Erläuterungen "zu besserem Verständnis" eignet sich der Dichter die vergangene ursprünglichere Welt des Ostens an, setzt sie in Beziehung zu seiner eigenen Gegenwart und vermittelt Altes und Neues, Vergangenes und Gegenwärtiges an die Zukunft weiter. So gilt auch für den *Divan*, was Goethe einmal in einem Gespräch mit Kanzler von Müller festgestellt hat: "Es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte, es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet."[1]

---

[1]Gespr. mit F. von Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315).

IV. *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*

A. Roman als Reflexion der Zeit

Die Entstehungszeit des Romans *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* reicht weiter zurück als die des lyrischen Zyklus *West-östlicher Divan*. Als Goethe im Jahre 1797 mit der Planung des Romans beginnt, ist er 48 Jahre alt, und als er im Jahre 1829 die umgearbeitete, endgültige Fassung vollendet, zählt er 80 Jahre. Die Wurzeln von *Wilhelm Meisters Lehrjahre* freilich reichen bis in die siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. Dieser Roman setzt noch die Verhältnisse des *ancien régime* voraus, obwohl der aus Amerika zurückkehrende Lothario, der dort am amerikanischen Unabhängigkeitskrieg teilgenommen hat, ökonomische Reformideen entwickelt, die er auf seinen Gütern einführen will und die hauptsächlich gegen den "Lehns-Hokuspokus"[1] gerichtet sind. Aus Amerika schreibt er an seinen Freund Jarno: "Ich werde zurückkehren und in meinem Hause, in meinem Baumgarten, mitten unter den Meinigen sagen: hier, oder nirgend ist Amerika!"[2] Es wird allerdings nicht ausgeführt, welche ökonomischen Reformen und Veränderungen Lothario auf seinen Gütern in die Tat umsetzt. Doch geht der Umbruch, der zwischen den *Lehrjahren* und *Wanderjahren* liegt, allein schon daraus hervor, dass Wilhelm Meister noch in

[1] *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 464.
[2] *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 464.

einem traditionsgebundenen bürgerlichen Elternhaus aufwächst, während Felix mit seinem Vater ohne bestimmtes Ziel durch das Land wandert. Die *Wanderjahre* reflektieren eine neue Zeit und basieren auf den vom Bund eingeführten wirtschaftlichen und sozialen Neuerungen.

Die dreissigjährige Entstehungsgeschichte des Romans findet ihren vorläufigen Abschluss in der Erstfassung von 1821. Zunächst entsteht eine Sammlung von Novellen, wovon die Eingangsgeschichte "Sankt Joseph der Zweite" als erste im Jahre 1807 diktiert wird. Dabei setzen die Novellen zumeist noch feudale Verhältnisse voraus, während in der Rahmenhandlung der Übergang zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft stattfindet. Die Erstfassung schliesst mit der grossen Wanderrede Lenardos, während die Auswanderung als "Grille" und "Wahn" bezeichnet und abgelehnt wird:

> Das Auswandern geschieht in betrüglicher Hoffnung eines bessern Zustandes, doch sie wird beim erfolgenden Einwandern gar oft enttäuscht, weil man sich, wohin man auch gelange, immer wieder in einer bedingten Welt befindet und, wenn man auch nicht zu einer abermaligen Auswanderung genöthigt wird, dennoch den Wunsch darnach im Stillen zu hegen geneigt ist.
>
> Wir haben uns daher verbündet auf alles Auswandern Verzicht zu thun und uns dem Wandern zu ergeben. Hier kehrt man nicht dem Vaterlande auf immer den Rücken, sondern man hofft, auch auf dem grössten Umweg, wieder dahin zu gelangen; reicher, verständiger, geschickter, besser, und was aus einem solchen Lebenswandel Vortheilhaftes hervorgehen mag.[3]

Diese frühe Fassung ist also, wie Emil Staiger betont, auf "Wanderschaft" ausgerichtet, während es bei der endgültigen auf "Auswanderung und Siedlung in einer noch unerschlossenen

---

[3]*Wilhelm Meisters Wanderjahre* 1821, WA I, 25², S. 28-29.

Welt"[4] hinausläuft.[5] Es kommt "zur allgemeinen Fortwanderung," und die Mitglieder des Bundes müssen sich entscheiden, ob sie "hinaus in die Welt gehen" oder aber "auf dem zusammenhangenden Boden der alten Erde" (S. 412) bleiben wollen.

In der Umgestaltung und Erweiterung des Romans, die Goethe in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens vornimmt, entstehen besonders jene Partien, die auf die gewaltigen Änderungen hindeuten, die das neue ökonomische System mit sich bringen wird: Spezialisierung, wirtschaftliche Expansion, Vergesellschaftung, zunehmender Religionszerfall sowie eine sich wandelnde Einstellung zur Arbeit, zur Gesellschaft, zur Bildung, zur Religion und zur Kunst. Die alten Bindungen, die den Menschen seit Jahrhunderten einen Halt gegeben haben, lösen sich auf. Zu den Hinzufügungen im Roman gehören die ausführliche Schilderung der Welt des Oheims, die Darstellung der Hausindustrie im Gebirge, der Bericht über Wilhelms Ausbildung zum Wundarzt, die amerikanischen Siedlungspläne sowie Odoards Binnensiedlung und der Makarien-Mythos.

Goethe ist sich dessen bewusst, dass die fortschreitende Umgestaltung der Welt durch die Technik und die Wirtschaft nicht aufzuhalten ist. Er lehnt diese Entwicklung nicht grundsätzlich ab, aber er ist über ihre Konsequenzen

---

[4]Staiger, *Goethe*, III, 131.
[5]Vgl. auch Hering, S. 418 und 438; Hans Reiss, "*Wilhelm Meisters Wanderjahre*: Der Weg von der ersten zur zweiten Fassung," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 39 (1965), 45; Schaeder, S. 374.

besorgt, da er ahnt, dass die bisherige Lebensweise des Menschen sich ändern wird. Er nennt die neue Zeit "velozi-ferisch" (S. 312), da sie durch "Schnelligkeit" und "Mittelmässigkeit" gekennzeichnet und eigentlich am besten "für die fähigen Köpfe" und "für leichtfassende praktische Menschen"[6] geeignet ist. In den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" führt er aus:

> So wenig nun die Dampfmaschinen zu dämpfen sind, so wenig ist dies auch im Sittlichen möglich; die Lebhaftigkeit des Handels, das Durchrauschen des Papiergelds, das Anschwellen der Schulden, um Schulden zu bezahlen, das alles sind die ungeheuern Elemente, auf die gegenwärtig ein junger Mann gesetzt ist. Wohl ihm, wenn er von der Natur mit mässigem, ruhigem Sinn begabt ist, um weder unverhältnismässige Forderungen an die Welt zu machen, noch auch von ihr sich bestimmen zu lassen. (S. 313)

Die neue Zeit, die auch den sittlichen Bereich erfassen wird, setzt also einen ganz anderen Menschentyp voraus. Nicht Universalität wird mehr verlangt, sondern Beschränkung auf eine begrenzte Tätigkeit, da Handel und Geld in der neuen Welt vorherrschen werden.

Während der Umarbeitung der *Wanderjahre* beschäftigt sich Goethe auch mit den in Frankreich und England aufgekommenen neuen sozialpolitischen und ökonomischen Theorien. Er kennt, wie Sagave ausführt, sowohl die Theorien der französischen Physiokraten, die Methoden Turgots, die Ideen Charles Dupins und durch die Lektüre der liberalen Zeitung *Le Globe* auch die Wirtschafts- und Soziallehren der Saint-Simonisten.[7] Ausserdem ist er mit den Wirtschaftstheorien

[6]Brief an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825 (XXI, 634).
[7]Sagave, "Französische Einflüsse in Goethes Wirtschaftsdenken," S. 113-31. Anne Robert Turgot, Baron de l'Aulne

von Adam Smith (1723-70) vertraut. Daneben zeigt er ein grosses Interesse für die Vereinigten Staaten von Amerika. Er befasst sich mit Werken über dieses Land,[8] liest amerikanische Literatur,[9] empfängt immer wieder Besucher von diesem fernen Kontinent und lässt sich über alles Wissenswerte der neuen Republik berichten.[10] Im Jahre 1819 sendet Goethe seine Werke an die Bibliothek der Harvard-Universität, und in einer begleitenden Widmung spricht er sich vor allem anerkennend über das neue Staatswesen aus, "welches die Augen aller Welt auf sich zieht, durch einen feierlichen gesetzlichen Zustand, der ein Wachstum fördert, welchem keine Grenzen gesetzt sind."[11] Am besten informiert hat ihn wohl das ausführliche und umfangreiche Reisetagebuch des Prinzen Bernhard von Weimar, der in den Jahren 1825 und 1826 durch Nordamerika gereist ist.

Nach Hermann Broch geht Goethe bei seinen *Wanderjahren* von der "Totalität des Daseins"[12] aus. Goethe selbst

---

[7] (1727-81); Baron Charles Dupin (1784-1873); Saint-Simon (1760-1825).

[8]Vgl. z. B. Tagebücher vom Februar, September und Oktober 1826 und Februar 1827 (WA III, 10, S. 165, 248, 252 und 261-62; WA III, 11, S. 23) und Gespr. mit G. Bancroft, 12. Oktober 1819 (XXIII, 64).

[9]In den Monaten Oktober und November 1826 liest Goethe z. B. die Cooperschen Romane, darunter *The Last of the Mohicans*, *The Pilot* und *The Spy* (Tagebücher Oktober und November 1826, WA III, 10, S. 257, 260 und 264).

[10]Vgl. Ernst Beutler, "Von der Ilm zum Susquehanna: Goethe und Amerika in ihren Wechselbeziehungen," *Essays um Goethe* (Bremen: Carl Schünemann, [6]1957), S. 580-604; Johannes Urzidil, *Das Glück der Gegenwart: Goethes Amerikabild* (Zürich: Artemis, 1958), S. 24-41.

[11]Zitiert nach Beutler, "Von der Ilm zum Susquehanna," S. 599.

[12]Hermann Broch, "James Joyce und die Gegenwart," *Gesammelte*

bezeichnet die *Wanderjahre* als "Strausskranz,"[13] als "ein wunderliches Opus"[14] sowie als eine Arbeit, die sich als "kollektiv"[15] ankündigt. Noch im Jahre 1830 lehnt er es als eine "alberne Idee" ab, "das Ganze systematisch konstruieren und analysieren zu wollen."[16] Trotzdem weist er wiederholt darauf hin, dass das Werk wenn "nicht aus Einem Stück" so doch "in Einem Sinne"[17] sei. Er sieht sich als "Redakteur" (S. 280), als "Sammler und Ordner dieser Papiere" (S. 437) sowie als "treuen Referenten" (S. 467) und distanziert sich damit von den im Roman vorgetragenen Ideologien. Der Roman entsteht durchaus aus dem Blickpunkt des Überlieferns, dem ein "testamentarisches und kodizillarisches Leben"[18] zugrunde liegt. Es handelt sich dabei um nichts Abgeschlossenes, Vollendetes, sondern es bleiben immer Fragen und Probleme offen:

> Was ich in meinen Schriften niedergelegt habe ist für mich kein Vergangenes, sondern ich seh es, wenn es mir wieder vor Augen kommt, als ein Fortwirkendes an, und die Probleme, die hie und da unaufgelöst liegen, beschäftigen mich immerfort, in der Hoffnung dass, im Reiche der Natur und Sitten, dem treuen

---

[12] *Werke*, Bd. VI: *Dichten und Erkennen*, Hrsg. und eingel. von Hannah Arendt (Zürich: Rhein-Verlag, 1955), S. 206.
[13] Brief an Karl Friedrich Zelter, 24. Mai 1827 (XXI, 742).
[14] Brief an S. Boisserée, 30. Dezember 1826, zitiert nach Gräf, *Goethe über seine Dichtungen: Die epischen Dichtungen*, II, 1026.
[15] Brief an Johann Friedrich Rochlitz, 28. Juli 1829 (XXI, 864).
[16] Gespr. mit F. von Müller, 18. Februar 1830 (XXIII, 667). Diese Kritik Goethes richtet sich gegen den Dichter Johann Friedrich Rochlitz (1769-1842).
[17] Brief an S. Boisserée, 23. Juli 1821 (XXI, 457); Brief an Joseph Stanislaus Zauper, 7. September 1821 (XXI, 461); *Tag- und Jahreshefte* 1821, XI, 933.
[18] Brief an Karl Friedrich Zelter, 23. November 1831 (XXI, 1019); vgl. auch Brief an C. W. Göttling, 27. Januar 1829 (WA IV, 45, S. 140).

Forscher noch gar manches kann offenbar werden.[19] Goethes Blick ist also in die Zukunft gerichtet, wie es in einer Maxime heisst: "Was man mündlich ausspricht, muss der Gegenwart, dem Augenblick gewidmet sein; was man schreibt, widme man der Ferne, der Folge."[20] Und so fordert die Vielfalt des Romans geradezu, dass jeder aus dem "Verband der disparatesten Einzelnheiten" sich das "zueigne was ihm gemäss ist" und sich in seiner Lage als "harmonisch wohlthätig erweisen"[21] möge.

---

[19] Brief an Johann Friedrich Rochlitz, 28. Juli 1829 (WA IV, 46, S. 27).
[20] *MuR* Nr. 892, IX, 616.
[21] Brief an Johann Friedrich Rochlitz, 28. Juli 1829 (WA IV, 46, S. 27).

B. Individuum

Neue Lebens- und Verhaltensweisen

Die *Wanderjahre* geben das Bild einer Welt im Umbruch, in der die alten Ordnungen sich auflösen. Die vom Bund anvisierte ökonomische Entwicklung und die neue bürgerliche Gesellschaft werden in verschiedenen Ausformungen dargestellt. Das Individuum steht nicht mehr im Mittelpunkt, sondern die Gesellschaft, in die es sich einordnen soll. Grundsätzlich stellt Lenardo vor dem Bund fest:

> Doch was der Mensch auch ergreife und handhabe, der einzelne ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wackern Menschen höchstes Bedürfnis. Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen. (S. 419)

Das Streben des einzelnen soll also darauf gerichtet sein, ein notwendiges "Glied" der "Kette" (S. 264) zu werden. Daher erscheinen in dem Roman verschiedene Gemeinschaften, und zwar neben der Gemeinschaft der Familie die der Arbeit, des Handwerks, der Erziehung, der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, der Auswanderung und der Binnensiedlung. Das Ganze ist jetzt allein wichtig, und der einzelne Mensch verliert an Bedeutung.

Um die neue gesellschaftliche und wirtschaftliche Lage zu fördern, werden veränderte Verhaltensweisen und Anschauungen entworfen. Gefordert wird vom Bund die Entsagung, die Beschränkung auf eine begrenzte Tätigkeit und das Nützlichsein innerhalb einer Gemeinschaft. Dabei ist die Entsagung,

wie Mattenklott zu Recht ausführt, keineswegs "so vorbehaltlos freudig, so hemdsärmelig optimistisch durchgeführt, wie Generationen von Interpreten des Werks es ihm anlobten."[1]

Auch die Wanderschaft, auf der sich Wilhelm Meister zu Beginn des Romans befindet, gehört zu der neuen Haltung. Die Wanderschaft ist mit sonderbaren Pflichten verbunden, die ihm aufgeben, sich nicht länger als drei Tage an einem Ort aufzuhalten, sich mindestens eine Meile von dem letzten Aufenthalt zu entfernen, sowie nur mit Felix und ohne weitere Begleitung zu wandern. Diese Gebote sind, wie Wilhelm gesteht, dazu angetan, seine "Jahre zu Wanderjahren zu machen" und bei ihm "nicht die geringste Versuchung des Ansiedelns" (S. 16) aufkommen zu lassen. Der Grund für ein solch unstetes Leben wird von Lenardo in seiner Wanderrede erklärt: "Der Mensch . . . lerne sich ohne dauernden äusseren Bezug zu denken, er suche das Folgerechte nicht an den Umständen, sondern in sich selbst" (S. 419). Oder wie Montan es Wilhelm erklärt, er sei von der Menschenart, "die sich leicht an einen Ort, nicht leicht an eine Bestimmung gewöhnen. Allen solchen wird die unstete Lebensart vorgeschrieben, damit sie vielleicht zu einer sichern Lebensweise gelangen" (S. 306). Wilhelms Wanderschaft soll also nicht seine Reiselust befriedigen; sie ist keine Reise im traditionellen Sinne. Grundsätzlich unterscheidet sich dieses Wandern von dem in

---

[1]Gert Mattenklott, "Der späte Goethe," *Deutsche Literatur: Eine Sozialgeschichte*, Hrsg. Horst Albert Glaser, Bd. VI: *Vormärz: Biedermeier, Junges Deutschland, Demokraten (1815-1848)*, Hrsg. Bernd Witte (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980), S. 296.

der Novelle "Wer ist der Verräter?", das noch nicht zweckbedingt ist, sondern dem Genuss und der Erfahrung dient. So weiss Lucidor von seinen Wanderungen als Student, die ihn durch die Schweiz und Deutschland führten, allerhand von der Landschaft zu erzählen. Und Antoni, dieser "Anton Reiser" (S. 102), versteht durch seine Beschreibungen "von der weiten Welt," die er durchreiste, "die Einbildungskraft aller" (S. 101) mit sich fortzureissen. Im Gegensatz dazu schickt Lenardo von seiner "Kreisfahrt durch das gesittete Europa" (S. 142) lediglich für das Land typische "Waren" (S. 81) nach Hause und schweigt sich über seine Erlebnisse und Erfahrungen aus, während Wilhelm sich durch seine Wanderschaft an eine unstete Lebensweise gewöhnen und seine letzten Bindungen verlieren soll. In seinem Trennungsbrief an Natalie gelobt Wilhelm, dass sie von ihm nunmehr "keine Klagen" mehr hören und er seine "Gedanken, Wünsche, Hoffnungen und Vorsätze" verschweigen werde, nur "was dem Wanderer begegnet" (S. 17) will er berichten. Für Goethe ist "jeder Schritt" dieses Wanderns "bedenklich" (S. 8). Er nennt es daher "das verrückte Volk, das es aufs Wandern angelegt hat."[2] Wie tiefgreifend sich diese Bindungslosigkeit im modernen Menschen ausgewirkt hat, macht Kolakowski an der Leichtigkeit deutlich, "mit der man von Ort zu Ort umziehen kann":

> Immer weniger Menschen haben das Gefühl, dass lokale Bindung ihre Existenz und ihr Schicksal bestimme. Die Institution des 'Hauses' im hergebrachten Sinne verschwindet und das löscht die durch räumliche Nähe

---

[2]Brief an Karl Friedrich Zelter, 26. Januar 1829 (XXI, 834).

> entstehenden Bande, die Bande der Nachbarschaft, mehr und mehr. So verliert das Gefühl des Zusammenhalts mit der Tradition auch seine räumlichen Gründe.[3]

Der Zusammenhang mit Herkommen und Tradition ist also bedroht und geht verloren.

Diese Tatsache ist besonders wichtig, wenn in Betracht gezogen wird, dass zu dem Gebot des Wanderns noch die Verpflichtung der Entsagenden hinzukommt, die besagt, "dass sie, zusammentreffend, weder vom Vergangenen noch Künftigen sprechen durften, nur das Gegenwärtige sollte sie beschäftigen" (S. 44). Der Rückblick in die Vergangenheit wie auch das Vorausschauen in die Zukunft lenken von dem zu nutzenden Augenblick ab. Aber durch ein solches Leben, das vom "Tagesgeist" (S. 313) geleitet wird, verliert der Wandernde nicht nur den räumlichen Bezug zur Tradition, sondern auch den zeitlichen; er ist nirgends geistig-seelisch zuhause, und die menschliche Seele verkümmert. Die Beschränkung auf die Gegenwart bedeutet, dass die Vergangenheit als abgeschlossen und überwunden betrachtet wird und nicht als eine Zeit, die in die Gegenwart hineinreicht, in ihr aufgehoben ist und sie geschaffen hat.

Zwar gibt es für Goethe "kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte," und jede "echte Sehnsucht" muss für ihn "stets produktiv sein,"[4] aber er lehnt auch ein Leben "von Tag zu Tage"[5] ab. Denn, wie Schlechta ausführt:

> Vergangenheit und Zukunft sind die Heimat der Seele,

[3]Kolakowski, S. 1090.
[4]Gespr. mit F. Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315).
[5]*West-östlicher Divan*, III, 332.

> und wenn Gegenwart Glanz hat, dann nur im Reflex der rückwärts und vorwärts gerichteten Träume. Gegenwart ist Trägerin dessen, was nicht in ihr ruht; sie ist Trägerin jener ewigen Masken, unter welchen die flüchtigen Erscheinungen ständig aus der Vergangenheit in die Zukunft hinübergehen.[6]

Lenardo dagegen versucht, seine Erinnerung an die unglückliche Pächterstochter durch das zu ersetzen "was fördert." Er hält sich an die für den Bund so vielsagende Maxime: "die Sehnsucht verschwindet im Tun und Wirken" (S. 262). Auch Hilarie, die schöne Witwe, Wilhelm und der Maler überwinden die Erinnerung und die Sehnsucht und unterwerfen sich der Entsagung, als sie durch den Zauber der Landschaft am Lago Maggiore, der Heimat Mignons, zum letzten Mal in einen Zustand geraten, der "Vergangenes, Abwesendes traumartig zurückruft und das Gegenwärtige, als wäre es nur Erscheinung, geistermässig entfernt" (S. 253).

Der Auswandererbund nimmt zwar in seiner Planung wiederholt Bezug auf die Vergangenheit und stellt damit vorübergehend eine Kontinuität her, aber nur, um dann die Gegenwart von der Vergangenheit abzuheben und die Hinwendung zur Gegenwart endgültig zu machen. Wenn Lenardo in seiner Rede vor dem Bund in der Erläuterung des Wanderbegriffes bis auf die Zeit der Nomaden und der Völkerwanderung zurückgeht, will er den Unterschied zu den vergangenen Formen des Wanderns hervorheben; denn "die Zeit ist vorüber, wo man abenteuerlich in die Welt rannte" (S. 419). Auch in der Berufswahl bezieht man sich auf eine Jugenderinnerung oder ein vergangenes Erleben. So führt Montan seine Neigung zur

---

[6]Schlechta, S. 84.

Bergwissenschaft darauf zurück, dass sein Oheim, von dem er erzogen wurde, ein hoher Bergbeamter gewesen und er "mit den Pochjungen gross geworden" (S. 45) sei. Wilhelm, als er schliesslich seine Wanderschaft beendet und sich der Ausbildung zum Wundarzt zuwendet, begründet die Ergreifung dieses Berufes mit einer Jugendgeschichte und der Freundschaft mit dem ertrunkenen Fischerknaben, der überlebt hätte, wenn er richtig behandelt worden wäre. Aber die Hinwendung zu einer bestimmten, beschränkten Tätigkeit bedeutet für Wilhelm gleichzeitig den Abschied von seiner Jugenderinnerung und der alten Welt; denn er habe, wie ihm Montan vorhält, sich schon allzu lange "mit Angelegenheiten beschäftigt, die des Menschen Geist, Gemüt, Herz, und wie man das alles nennt, betreffen und sich darauf beziehen" (S. 304). Jetzt wird das Nützlichsein verlangt, und durch die Ergreifung einer nützlichen Tätigkeit hat Wilhelm den Übergang von der vergangenen zur neuen Zeit vollzogen, in der nur noch die Gegenwart wichtig ist und "der Tagesgeist" (S. 313) regiert.

Goethe aber geht davon aus, dass sich der Mensch als geschichtliches Wesen nicht von der Vergangenheit abschliessen kann; und daher steht in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer":

> Ein historisches Menschengefühl heisst ein dergestalt gebildetes, dass es bei Schätzung gleichzeitiger Verdienste und Verdienstlichkeiten auch die Vergangenheit mit in Anschlag bringt. (S. 315-16)

Die Gegenwart besitzt nur dann einen Wert und wird zum erfüllten Augenblick, wenn sie im Zusammenhang mit der Vergangenheit und der Zukunft gesehen wird. Die

Vergangenheit kann nicht einfach ignoriert werden; sie ist des Menschen "Vermächtnis." In dem gleichnamigen Gedicht, das Goethe in die *Wanderjahre* aufgenommen hat, stellt er noch einmal diese Einheit dar:

> Geniesse mässig Füll und Segen,
> Vernunft sei überall zugegen
> Wo Leben sich des Lebens freut,
> Dann ist Vergangenheit beständig,
> Das Künftige voraus lebendig,
> Der Augenblick ist Ewigkeit. (S. 332-33)

Genuss und Freude am Leben aber gibt es nur noch in den Novellen; sie passen wenig zum Nützlichkeitsstreben des Bundes und werden aus der neuen Welt verbannt.

Wie schon in den *Lehrjahren* hält Wilhelm zunächst auch in den *Wanderjahren* an seinem alten Bildungsideal fest. Seinem Sohn will er eine umfassendere Bildung und "einen freieren Blick über die Welt verschaffen, als ein beschränktes Handwerk zu geben vermag" (S. 45). Aber diese Einstellung wird von Montan entschieden zurückgewiesen:

> Narrenpossen . . . sind eure allgemeine Bildung und alle Anstalten dazu. Dass ein Mensch etwas ganz entschieden verstehe, vorzüglich leiste, wie nicht leicht ein anderer in der nächsten Umgebung, darauf kommt es an, und besonders in unserm Verbande spricht es sich von selbst aus. (S. 305)

Eine allgemeine Bildung ist also nicht mehr der neuen, vom Bund geplanten ökonomischen Welt angemessen, in der der Mensch nur noch nach seiner Nützlichkeit innerhalb der Gesellschaft beurteilt wird. Es ist jetzt, wie Montan erklärt, "die Zeit der Einseitigkeiten" (S. 43), und alle müssen "resignieren" (S. 39). Daher ist es notwendig, dass sich der Mensch auf eine bestimmte berufliche Tätigkeit

begrenzt:

> Übe dich zum tüchtigen Violinisten und sei versichert, der Kapellmeister wird dir deinen Platz im Orchester mit Gunst anweisen. Mach' ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben wohlmeinend zugestehen werde. . . . Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das beste. Für den geringsten Kopf wird es immer ein Handwerk, für den besseren eine Kunst sein, und der beste, wenn er eins tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem einen, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird. (S. 43)

Indem sich der Mensch auf ein spezialisiertes Handwerk beschränkt, wird er ein nützliches Glied der Gesellschaft. So treten in den *Wanderjahren* die verschiedensten handwerklichen Berufe auf, angefangen vom Baumeister bis zum Lastenträger.

Dabei wird das Handwerk zunächst auf illusorische Weise in die Nähe der Kunst gerückt:

> Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muss das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen. (S. 162)

Es kommt also darauf an, eine bestimmte Anlage am einzelnen Menschen zu erkennen und sie zu einer spezialisierten Fähigkeit auszubilden. Dass es sich bei der Beschränkung auf eine bestimmte, nützliche Tätigkeit um eine Forderung der neuen Zeit handelt, wird wiederholt auch in den Spruchsammlungen ausgeführt:

> Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb der Grenzen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt; aber selbst schöne Vorzüge werden verdunkelt, aufgehoben und vernichtet, wenn jenes unerlässlich geforderte Ebenmass abgeht. Dieses Unheil wird sich in der neuern Zeit noch öfter hervortun; denn wer wird wohl den Forderungen

> einer durchaus gesteigerten Gegenwart und zwar in schnellster Bewegung genugtun können? (S. 311-12)[7]

Bereits im Jahre 1807 hat sich Goethe entschieden dagegen aufgelehnt, etwas "als Profession" zu treiben, von "Nützlich-Nutzen" auszugehen und sich auf "Kauf oder Nachfrage" einzurichten: "Zu einem Instrument gebe ich mich nicht her; und jede Profession ist ein Instrument oder, wollt ihr es vornehmer ausgedrückt, ein Organ."[8] Aber gerade ein solches "Organ" sollen die Mitglieder des Bundes werden. Und die alte allgemeine Bildung soll sich in die neue einseitige Ausbildung verwandeln. Für Goethe aber ist nach wie vor nicht Beschränkung das höchste Gut, sondern Wissen und Erkenntnis:

> Nichts im Leben, ausser Gesundheit und Tugend, ist schätzenswerter als Kenntnis und Wissen; auch ist nichts so leicht zu erreichen und so wohlfeil zu erhandeln: die ganze Arbeit ist ruhig sein, und die Ausgabe der Zeit, die wir nicht retten ohne sie auszugeben. (S. 514)

Der Bund aber will bei der Ausbildung eine bestimmte, erkannte Anlage, Fähigkeit oder Neigung fördern. Das zeigt der bereits erwähnte Rückblick auf die Jugend von Wilhelm und Montan. Ausserdem wird es auch aus der von Wilhelm erzählten Geschichte von dem Jüngling deutlich, der einen Ruderpflock findet und dadurch angeregt wird, sich nach und nach Ruder, Kahn, Segelstangen und Segel anzuschaffen, bis er es als Seefahrer zu Wohlstand und Ansehen bringt (S. 290-91).[9] Viel wichtiger ist jedoch Wilhelms Hinweis auf die

---

[7]Vgl. auch S. 310 und S. 517.
[8]Gespr. mit Riemer, Anfang 1807 (XXII, 435).
[9]Vgl. die gleiche Geschichte in *Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, wo sie die Entstehung der Sammlung der Brüder Boisserée verdeutlicht (XII, 571).

Familientradition, die beim Ergreifen eines Berufs zur Richtschnur werden kann und die Vorzüge, die sich daraus ergeben:

> das Natürlichste jedoch wäre, dass der Sohn des Vaters Beschäftigung ergriffe. Hier ist alles beisammen: eine vielleicht im besondern schon angeborne, in ursprünglicher Richtung entschiedene Fähigkeit, sodann eine folgerecht stufenweis fortschreitende Übung und ein entwickeltes Talent das uns nötigte auch alsdann auf dem eingeschlagenen Wege fortzuschreiten, wenn andere Triebe sich in uns entwickeln und uns eine freie Wahl zu einem Geschäft führen dürfte, zu dem uns die Natur weder Anlage noch Beharrlichkeit verliehen. Im Durchschnitt sind daher die Menschen am glücklichsten, die ein angebornes, ein Familientalent im häuslichen Kreise auszubilden Gelegenheit finden. (S. 291-92)

Eine derartige Familientradition gab es bei den Malerfamilien, die mitunter auch "schwache Talente" hervorbrachten, die aber immer noch "etwas Brauchbares und vielleicht Besseres" zustande brachten als sie "bei mässigen Naturkräften, aus eigener Wahl, in irgendeinem andern Fache geleistet hätten" (S. 292).

Obwohl Wilhelm seine kaufmännische Familientradition ablehnt und erst nach vielen Umwegen zum Beruf des Wundarztes findet, folgt auch er darin in einem gewissen Sinne einer Neigung seines Vaters. In der Geschichte des ertrunkenen Fischerknaben wird jene Sorge offenbar, die Wilhelms Vater für die Allgemeinheit hegt und zu der er "durch einen allgemeinen wohlwollenden Geist getrieben ward":

> Die grossen Hindernisse, welche der Einimpfung der Blattern anfangs entgegen standen, zu beseitigen, war er mit verständigen Ärzten und Polizeiverwandten bemüht. Grössere Sorgfalt in den Hospitälern, menschlichere Behandlung der Gefangenen und was sich hieran ferner schliessen mag, machte das Geschäft wo nicht seines Lebens, doch seines Lesens und

> Nachdenkens; wie er denn auch seine Überzeugung überall aussprach und dadurch manches Gute bewirkte (S. 301-02).

Durch das Interesse seines Vaters an der "Wiederbelebung der für tot Gehaltenen" entschliesst sich Wilhelm in seinem "jugendlichen Eifer" (S. 302) für den Wundarztberuf. Als er diesen Beruf später tatsächlich aufnimmt, wird er jedoch von Montan sofort eingeschränkt. Die Aufgabe des Wundarztes, so behauptet Montan, sei es, "dem Gesunden zu helfen, wenn er durch irgend einen Zufall verletzt sei," während er die "Kranken," die sich "durch Unglück oder eigne Fehler" ein "Seelenleiden" zugezogen haben, "den Ärzten überlassen" (S. 304-05) soll. In diesem Sinne bewährt sich Wilhelm später in der Tat, als "einige Unfälle, die den derbsten Gliedern dieser tüchtigen Gesellschaft begegneten," ihm die Gelegenheit geben, "sich meisterhaft in der von ihm ergriffenen Kunst zu beweisen" (S. 346-47). Die weitreichende Sorge des Vaters für die Allgemeinheit in der alten Welt wird also abgelöst durch die neue Auffassung, den zufällig verletzten Tüchtigen zu helfen.

Sankt Joseph der Zweite

Sankt Joseph der Zweite übernimmt nicht nur die Familientradition, sondern auch die Nachfolge seines Namenspatrons, wie schon allein aus seiner Bezeichnung hervorgeht. Er wächst in einem von Hügeln eingeschlossenen Gebirgstal heran, wo sein Vater als Schaffner eines weltlichen Fürsten die Klostergebäude verwaltet. Bereits der Grossvater hatte

das Schaffneramt inne, und auch der Sohn wird es übernehmen und somit die Familientradition fortsetzen. In diesem Gebirgstal herrschen noch feudale Verhältnisse; denn der Schaffner besorgt die Wirtschaft für den Fürsten und zieht "die Zinsen und Zehnten" ein, die "man weit und breit hierher zu zahlen hat" (S. 18).

Obwohl der Ort einmal "wegen Wunder" (S. 22) als Wallfahrtsziel berühmt gewesen ist, liegt die Kirche schon seit mehreren Jahrhunderten in Trümmern, und nur die Kapelle und ein Teil des Klostergebäudes haben sich erhalten. Die Gebäude waren der heiligen Familie geweiht, wobei die Kirche der Mutter Gottes und ihrem Sohn, die Kapelle aber dem Heiligen Joseph gewidmet war. Die herkömmliche religiöse Tradition besteht in diesem Tal nicht mehr. Abt und Mönche haben das Kloster schon lange verlassen, so dass "jede kirchliche Verehrung hier oben lange aufgehört hatte" (S. 22). Auf diesen Punkt hat Fink zu Recht hingewiesen,[10] während noch Schrimpf die "herkömmliche Frömmigkeit" betont und Joseph den Zweiten als "in der religiösen Tradition"[11] stehend bezeichnet. Dass die kirchliche Tradition untergegangen ist, zeigen der Zustand der Kirche, die "schon viele hundert Jahre im Schutt" (S. 18) liegt, und der Kapelle, die "als ein Schuppen, ja fast wie ein Stall behandelt" (S. 23) wird, sowie die Bilder mit der Geschichte des Heiligen in der Kapelle, die "niemand recht auslegen" (S. 23) kann.

[10] Fink, S. 108.
[11] Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 147 und 152; vgl. auch Fischer-Hartmann, die von einer "kirchengebundenen Zeit" (S. 95) spricht.

Nur die in den Klostergebäuden wohnende Familie hat noch ein besonderes Verhältnis zu dem Heiligen Joseph bewahrt, der sich stets sehr "wohltätig" (S. 22) gegen sie erwiesen hat. Seit Generationen gewährt er der Familie durch die Verwaltung der Klostergebäude einen Lebensunterhalt, und aus diesem Grunde fühlte sie sich "besonders gut gegen ihn gesinnt" (S. 22). Sie taufte daher den Sohn auf den Namen Joseph, was dann, wie dieser selbst gesteht, "gewissermassen meine Lebensweise bestimmte" (S. 22). Der Geist, der vor Jahrhunderten in dieser Gebirgsgegend wirkte, zur Begründung des Klosters führte und Bildung in der Umgebung verbreitete, ist also noch in den Trümmern lebendig und übt "seine Lebenskraft auf ein lebendiges Wesen" (S. 20) aus. Joseph der Zweite scheint sich dieser Wirkung bewusst zu sein und gesteht seinem Gast: "das Gebäude hat eigentlich die Bewohner gemacht. Denn wenn das Leblose lebendig ist, so kann es auch wohl Lebendiges hervorbringen" (S. 20). Im Leben Josephs des Zweiten kommt es also zu einer Erneuerung der Vergangenheit in der Gegenwart, so dass "das was vorüberging, abermals herantritt" (S. 20). Wilhelm kann daher nur über die Übereinstimmung und Harmonie der Umgebung mit den Bewohnern staunen.

Die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart tritt schon bei der Quelle für das Kloster auf. Es wird allgemein angenommen, dass ein Bild des holländischen Landschaftsmalers Ruysdael mit dem Titel "Das Kloster" als Vorlage für

die Gebäude gedient hat.[12] In der Beschreibung des Bildes verweist Goethe auf die Absicht des Malers, "im Gegenwärtigen das Vergangene darzustellen" und "das Abgestorbene mit dem Lebendigen in die anschaulichste Verbindung"[13] zu bringen. Etwas ganz Ähnliches versucht Joseph der Zweite in seiner Nachfolge zu tun. Und auch beim Sankt-Rochus-Fest in Bingen wird sich Goethe des Ineins von Vergangenem und Gegenwärtigem bewusst: "Also wiederholt sich alles Bedeutende im grossen Weltgange, der Achtsame bemerkt es überall."[14]

Schon als Kind hält sich Joseph der Zweite gern in der Kapelle auf und befasst sich mit den Bildern seines Namenspatrons, die sich dort an den Wänden erhalten haben. Er sieht in ihm jedoch nicht so sehr einen Heiligen, sondern er betrachtet ihn, als ob er sein "Onkel gewesen wäre" (S. 23). Die Gemälde und das Leben des Heiligen beschäftigen seine Einbildungskraft immer mehr, so dass er schliesslich "eine unwiderstehliche Neigung" empfindet, "diesem Heiligen nachzufolgen" (S. 27). Die Nachfolge beginnt zunächst mit Attributen: er will "von unten auf anfangen, ihm zu gleichen" (S. 27). Er schafft sich einen Esel an und stattet ihn derart aus, dass er sich "bald neben seinem Musterbilde an der Wand zeigen durfte" (S. 27). Allerdings dient diese Nachahmung nicht einfach dazu, eine äusserliche Ähnlichkeit mit dem Vorbild zu erreichen, sondern er benutzt das Lasttier für

---

[12]Siehe Jane K. Brown, *Goethe's Cyclical Narratives: Die Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten and Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), S. 36-37.
[13]"Ruysdael als Dichter," *SchzK*, XIII, 671.
[14]*Sankt-Rochus-Fest zu Bingen*, XII, 492.

die vielen wohltätigen Dienste, durch die seine Mutter im ganzen Gebirge bekannt ist. Er folgt also auch in seiner karitativen Tätigkeit einer Familientradition.

Von besonderer Wichtigkeit für die Nachfolge Josephs des Zweiten ist, dass er sich an den Gemälden in der Kapelle orientiert. Sie stellen Szenen aus dem Leben des Heiligen Joseph dar, wobei das Handwerk im Mittelpunkt steht. Als Vorlage dienten Goethe verschiedene Darstellungen französischer, italienischer und deutscher Maler des Mittelalters.[15] Fink hat den Bilderzyklus des Italieners Carl Muratti, der die Kapelle des Heiligen Joseph zu St. Isidor in Rom ausstattete und auf den Johann Heinrich Meyer den Dichter verwiesen hatte, mit der Bilderfolge in der Josephskapelle des Romans verglichen.[16] Dabei wird deutlich, dass Goethe den "betont religiösen Charakter"[17] von Murattis Zyklus, der sich in der Darstellung des Heiligen Joseph als Nährvater des Gottessohnes erschöpft, wesentlich abgeändert hat. Die Gemälde des Heiligen Joseph im Roman spiegeln also weniger das Urbild in den Evangelien wider, sondern es werden die legendären und menschlichen Züge des Heiligen hervorgehoben. Der Heilige Joseph spielt auf den Gemälden keine untergeordnete Rolle. Er steht im Vordergrund, während Jesus

[15]Vgl. Fink, S. 104; Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 146; Brown (S. 35) erwähnt die Darstellung der Flucht nach Ägypten von dem französischen Maler Sebastian Bourdon. Goethe hat einige Werke dieses Malers 1818 in *Kunst und Altertum* beschrieben.

[16]Fink, S. 104-06. Vgl. Brief an Johann Heinrich Meyer, 10. Mai 1799: "Sagen Sie mir doch was ist die gewöhnliche Suite von Gemälden wenn die Geschichte des heiligen Josephs des Pflegevaters vorgestellt wird" (XIX, 371).

[17]Fink, S. 104.

lediglich als Kind und nicht als Gottessohn erscheint.[18]

Nur ein einziges Mal wird der Kreuzestod angedeutet, und zwar handelt es sich um das achte, ein "wundersam schönes Bild" (S. 19), von dem es heisst:

> Man sieht mancherlei Holz gezimmert; eben soll es zusammengesetzt werden, und zufälligerweise bilden ein paar Stücke ein Kreuz. Das Kind ist auf dem Kreuze eingeschlafen, die Mutter sitzt daneben und betrachtet es mit inniger Liebe, und der Pflegevater hält mit der Arbeit inne, um den Schlaf nicht zu stören. (S. 19-20)

Selbst auf diesem Bild überwiegt die idyllische Familienszene, so dass Hannelore Schlaffers Auffassung, dass der gemalte Zyklus der Heiligen Familie "den irdischen Weg Christi als Leidensweg darstellen"[19] solle, nicht der Beschreibung der Bilder entspricht. Auch ist das Kloster nicht "im Zeichen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte"[20] gegründet worden. Die Liturgie und die christliche Theologie werden in der Josephsgeschichte überhaupt nicht erwähnt.[21] Die zentrale Gestalt auf den Bildern der Kapelle ist eindeutig der Heilige Joseph, und zwar erscheint er hauptsächlich als Pflegevater und Zimmermann. Auf vier der zehn Gemälde spielt die handwerkliche Tätigkeit eine Rolle. Selbst auf dem

---

[18]Vgl. Fink, S. 106.
[19]Hannelore Schlaffer, S. 28.
[20]Hannelore Schlaffer, S. 28. Schlaffer geht davon aus, dass der von Fitz gefundene Kreuzstein von dem Altar der Kapelle stammt. Der Kreuzstein stammt aber vom Altar der zerstörten Kirche. Fitz sagt über die Herkunft des Steines: "in der verfallenen Kirche zu Sankt Joseph befindet sich ein gleichfalls verfallener Altar" (S. 41). Die Reste dieses Altars befinden sich in der "schon viele hundert Jahre im Schutt" liegenden Kirche, von der nur noch "Säulen und Pfeiler" (S. 18) übrig sind. Diese "Kirche war der Mutter und dem Sohn geweiht" (S. 22).
[21]Vgl. auch Fink, S. 111.

zehnten Bild, das "fast ganz verloschen ist" (S. 24) und das die Szene mit dem Herodesthron zeigt, steht das Wunder des Jesuskindes neben seiner kindlichen und demütigen Haltung zum Pflegevater. Interessant ist, dass auf den Gemälden die Vermählung vor der Verkündigung stattfindet und Joseph sich anschliessend "missmutig" (S. 19) mit dem Gedanken trägt, seine Gattin zu verlassen, aber durch die Traumbotschaft des Engels veranlasst wird, die Rolle des Pflegevaters zu übernehmen.

Anneliese Klingenberg zieht in ihrer Interpretation Goethes Kommentar in *Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar* heran, wo der Dichter den Heiligen Joseph "als leicht lächerlich und als Beispiel passiver, unschöpferischer Lebenshaltung"[22] dargestellt habe. Zu bedenken ist jedoch, dass Goethe seine Bemerkungen über die "Missheirat"[23] mit einem Greis zehn Jahre nach der Niederschrift von "Sankt Joseph dem Zweiten" gemacht hat, und zwar zu einer Zeit, als er sich gegen die frömmelnde Richtung der romantischen Künstler wandte. Der auf den Bildern der Novelle dargestellte Heilige Joseph ist weder "lächerlich" noch "passiv" und gar nicht "unschöpferisch," wogegen allein schon der prunkvolle Herodesthron sprechen würde. Zwar wird sein Alter nicht erwähnt, aber die vorverlegte Trauung sowie die Tatsache, dass das nach ihm benannte Kind Joseph in ihm einen "Onkel" sieht, macht es wahrscheinlich, dass er nicht

---

[22]Klingenberg, S. 31.
[23]*Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, Heidelberg, XII, 573.

ein Greis ist. Und Joseph der Zweite wird ausdrücklich als kräftiger, tüchtiger und junger Mann beschrieben (S. 12). Die Josephsgeschichte wird also keineswegs ironisch behandelt. Die Nachfolge seines Heiligen ist für Joseph den Zweiten keine "Ersatzfunktion" aus Mangel an "echter politischer Tätigkeit,"[24] sondern er verfolgt von Jugend an zielstrebig und bewusst, was er als sein Erbe betrachtet. Und wer ist in dem Roman schon politisch tätig? Die gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen des Bundes existieren lediglich als unausgeführte Pläne.

In der Berufswahl folgt Joseph der Zweite nicht seinem Vater, der das Schaffneramt mit dem Böttcherhandwerk verbunden hatte, sondern seinem Namenspatron. Er wird Zimmermann; denn mit diesem Handwerk und dem dazugehörigen Werkzeug ist er schon durch die Bilder der Kapelle vertraut. Der Vererbung des Schaffneramtes vom Vater auf den Sohn steht dieser Beruf nicht im Wege, da er in der Verwaltung der Gebäude von genauso grosser Hilfe sein wird. Joseph der Zweite strebt aber nicht nur im Handwerklichen seinem Vorbild nach, sondern auch im Künstlerischen. Angeregt durch das kostbare Schnitzwerk auf dem Bild des Herodesthrons fühlt er sich in seinen "höhern Aussichten" (S. 24) bestärkt und wendet sich bereits in der Ausbildungszeit dem künstlerischen Bereich der Arbeit zu. So werden ihm bald "das Einkerben der Balken," das "Einschneiden von gewissen einfachen Formen," das "Einbrennen zierender Figuren" und das "Rotmalen einiger

---

[24]Klingenberg, S. 40.

Vertiefungen" (S. 25) übertragen. Das Handwerk von Joseph dem Zweiten ist also nicht einseitig und beschränkt, sondern schliesst eine Reihe verschiedener Arbeiten ein, zu denen auch die kunsthandwerkliche Behandlung der Gegenstände gehört. Ausserdem kommt er noch in den unmittelbaren Genuss des Geschaffenen: "Schon hatte ich das Vergnügen auf meinen Wanderungen manches Haus zu sehen, das ich mit aufgeführt, das ich verziert hatte" (S. 25). So unterscheidet sich die vielseitige Tätigkeit Josephs des Zweiten, der auch zunächst Wilhelm noch zuneigt, grundsätzlich von der spezialisierten Tätigkeit des Bundes.

Auch an dem Klostergebäude führt Joseph der Zweite verschiedene Verbesserungen und Reparaturen durch und restauriert vor allem die Kapelle, indem er das Tafelwerk wieder herzustellen versucht und die Flügeltüren nach alter Art neu schnitzt (S. 26). Wie der "frühere Verfall der Gebäude vom Verfall der Tradition zeugte," so ist jetzt die Restauration des Klosters ein Zeichen "der Erneuerung der geistigen Tradition."[25] Dabei beweist Joseph der Zweite im Gegensatz zu dem Architekten in den *Wahlverwandtschaften* seine Achtung vor dem Überlieferten. Die Kapelle ist für ihn ein "Heiligtum" (S. 27), obwohl sie nach der Renovierung nicht zur kirchlichen Verehrung dient, sondern "zum häuslichen Gebrauch des täglichen Lebens eingerichtet" (S. 19) ist. Diese Einbeziehung des Saales in das tägliche Leben der Familie zeigt, "wie wenig museal die Bewahrung des Alten"[26]

[25]Fink, S. 109.
[26]Gidion, S. 97.

ist. Die Frömmigkeit Josephs des Zweiten durchdringt sein ganzes Leben und Tun und ist nicht auf den Sonntag beschränkt wie die sittlichen und religiösen Betrachtungen des Oheims. Joseph der Zweite verleiht seiner Nachfolge rein menschliche, alltägliche Züge: wie Wilhelm bemerkt, stellt er "seinen Heiligen im Leben" (S. 21) dar.[27] Gerade weil die Nachfolge auf die menschlichen Aspekte beschränkt bleibt, ist sie nicht blasphemisch. Die Frömmigkeit Sankt Josephs des Zweiten ist eine aktive und diesseitige. Jede Abweichung von seinem Vorbild dient dazu, den Bezug zur Wirklichkeit herzustellen.[28] Er versteht es also, die Nachahmung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen zu verbinden.[29] Sein Blick ist nicht sehnsüchtig in die Vergangenheit gerichtet, sondern das Vergangene dient ihm als Anregung.

Auch die vorangestellten biblischen Zwischentitel heben die Neudeutung hervor. So entspricht zwar das ganze äussere Bild durch die Gestalten, die Farbe und Art der Gewänder, das Lasttier mit Mutter und Säugling sowie die wie Engel

---

[27]Vgl. in diesem Zusammenhang Goethes Betonung des rein Menschlichen und Alltäglichen bei der Darstellung religiöser Motive: "Wenn Rembrandt seine Mutter Gottes mit dem Kinde als niederländische Bäuerin vorstellt, sieht freilich jedes Herrchen, dass entsetzlich gegen die Geschichte geschlägelt ist, welche vermeldet: Christus seie zu Bethlehem im jüdischen Lande geboren worden. Das haben die Italiener besser gemacht! Und wie? — Hat Raffael was anders, was mehr gemalt als eine liebende Mutter mit ihrem Ersten, Einzigen? und war aus dem Sujet etwas anders zu malen? Und ist Mutterliebe in ihren Abschattungen nicht eine ergiebige Quelle für Dichter und Maler, in allen Zeiten?" ("Aus Goethes Brieftasche," *SchzK*, XIII, 52)

[28]Vgl. Gidion, S. 97.

[29]Das gegen Eva Alexander Meyer und ihrer Auffassung, dass Josephs Lebensauffassung ganz durch die Vergangenheit geformt ist (*Goethes Wilhelm Meister* [München-Pasing: Filser, 1947], S. 125).

erscheinenden Knaben, die mit Schilfbüscheln in der Hand dem Zug vorangehen, der "Flucht nach Ägypten," aber dabei handelt es sich lediglich um eine typische Rückkehr der Familie ins heimatliche Tal.[30] Auch beim zweiten Titel findet eine ähnliche Abwandlung der biblischen Geschichte ins rein Menschliche statt. Aus dem im Lukasevangelium berichteten bedeutungsvollen Besuch der schwangeren Jungfrau Maria bei ihrer Verwandten Elisabeth wird in der Josephsgeschichte der Weg zur Hebamme. Und schliesslich deutet der "Lilienstengel" des dritten Titels auf das Bild in der Kapelle, wo er als "Zeuge eines reinen Verhältnisses" (S. 32) zwischen Joseph und Maria dient. Aber auch in diesem Fall geht Joseph der Zweite über sein Vorbild hinaus, indem er zugleich Pflegevater und Vater von zwei weiteren Kindern ist.[31]

Joseph der Zweite lebt trotz des abgeschlossenen Tales nicht getrennt von der Aussenwelt. Er steht durch seine Gastfreundschaft, seine karitativen Dienste und sein

---

[30]Vgl. auch Fink, S. 106-07.

[31]Hannelore Schlaffer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Joseph der Zweite hier ohne weiteres bereit sei, "Fehler der Imitation in Kauf" zu nehmen, da er, im Gegensatz zum biblischen Joseph, "auf das sinnliche Glück mit Maria" (S. 27) nicht verzichten mag. Jedoch handelt es sich nicht um "Fehler," sondern die Nachfolge Josephs des Zweiten geschieht in bewusster Angleichung an die Gegenwart und ist nicht sklavische Nachahmung. Gerade von den Zeitgenossen wurde die Josephsgeschichte vom rein menschlichen Standpunkt aus verstanden. Der Katholik Eichendorff kommentiert: "die Flucht nach Ägypten, die Mutter Gottes, der heilige Joseph, als blosse Mythen, werden ins Reinmenschliche übersetzt" (Joseph Freiherr von Eichendorff, "Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum," *Werke und Schriften*, Bd. IV: *Literarhistorische Schriften, Historische Schriften, Politische Schriften*, Hrsg. Gerhart Baumann in Verb. mit Siegfried Grosse [Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1958], S. 799).

Handwerk mit seiner Umgebung in Verbindung. Überhaupt sind die Menschen in den Gebirgen einander zwar ferner, aber auch näher, so dass das "Gebirgsleben etwas Menschlicheres als das Leben auf dem flachen Lande" (S. 22) hat. Ausserdem sind die Gebirgsbewohner noch vielseitig tätig und keine Spezialisten: "Der Arbeiter, der Bote, der Lastträger, alle vereinigen sich in einer Person" (S. 23).

Joseph der Zweite folgt aber nicht nur in seiner handwerklichen Tätigkeit seinem Vorbild nach, sondern auch in seiner Liebe und Ehe. Noch unter dem Eindruck der Bilder in der Kapelle kommt ihm die Begegnung mit Marie, deren Ehemann einem Überfall zum Opfer gefallen ist, "wie ein Traum vor" (S. 29). Denn, wie er gesteht: "Was ich so lange gesucht, hatte ich wirklich gefunden" (S. 29). Er nimmt sich der schwangeren jungen Frau an und wird schliesslich nach einer Zeit der Prüfung und des Wartens ihr Ehemann. Joseph der Zweite übernimmt die Rolle des Pflegevaters und tritt also auch in dieser Beziehung die Nachfolge an.

Obwohl Joseph der Zweite ein Leben der Nachfolge und Tradition führt, ist er der Wirklichkeit nicht entfremdet. Er ist sich der Unbeständigkeit alles Menschlichen bewusst: "Das Leben gehört den Lebendigen an, und wer lebt, muss auf Wechsel gefasst sein" (S. 33). Es genügt also nicht, sich sklavisch an das Vergangene, die Tradition, zu halten, sondern auch das Gegenwärtige, der Wechsel, muss mit einbezogen werden. Gerade weil Joseph der Zweite sich dessen bewusst ist, wirkt sich seine Treue zur Vergangenheit nie hemmend

auf das gegenwärtige Leben aus.

Wie sein bisheriges Leben, so steht auch seine Ehe unter dem Zeichen der Nachfolge; denn, wie er gesteht, "die Tugenden jenes Musterbildes an Treue und Reinheit der Gesinnungen wurden von uns heilig bewahrt und geübt" (S. 33). Gleichzeitig weicht sie aber auch von dem Vorbild ab, indem Joseph der Zweite es versteht, "die Pflichten und Freuden des Pflegevaters und Vaters" (S. 33) zu vereinigen. Er ist stolz darauf und sieht seine Funktion, wie er Wilhelm am Ende seiner Erzählung gesteht, allein darin, "jenen heiligen Namen und Gestalten, zu deren Nachahmung wir uns bekennen, keine Schande zu machen" (S. 34).

Auch Wilhelm, der sein Erstaunen und seine Verwunderung nicht verbergen kann, als er zum ersten Mal der "sonderbaren Wandrer" (S. 13) ansichtig wird und nicht sicher ist, ob sie "wirkliche Wanderer" oder ob sie "nur Geister" (S. 14) sind, muss eingestehen, dass Joseph der Zweite die Vergangenheit "ohne Spielerei und Anmassung" (S. 20) darzustellen vermag. Wilhelm glaubt zunächst, die "Flucht nach Ägypten" vor sich zu sehen, und erkennt die Szene später lächelnd auf dem Bild in der Kapelle wieder. Die ganze Lebensweise seines Wirtes und der Anblick der Josephsfamilie unter den Trümmern der Klostergebäude geben ihm das Gefühl, "achtzehnhundert Jahre zurückversetzt" (S. 21) zu sein. Jedoch beruht das "Wunderliche," wie Joseph seinem Gast versichert, "auf einem ernsten Grunde" (S. 22). Joseph der Zweite findet in seinem Verhältnis zur Vergangenheit einen Ausgleich zwischen

Bewahren und Erneuern, auch wenn Wilhelm beim Anblick der Josephsfamilie in "eine wundersam altertümliche Stimmung" verfällt (S. 21), aus der ihn erst der Eintritt seines Wirtes mit den Kindern herausreisst.

Wilhelm glaubt in der Geschichte Josephs des Zweiten eine Parallele zu seinem eigenen Leben zu erkennen, die in der innigen Liebe des Zimmermanns zu seiner Frau begründet liegt: "Jene Verehrung seines Weibes gleicht sie nicht derjenigen, die ich für dich empfinde?" (S. 34), schreibt Wilhelm an Natalie. Darüber hinaus hat auch "das Zusammentreffen dieser beiden Liebenden etwas Ähnliches" (S. 34) mit dem von Wilhelm und Natalie. Beide Male wird das Paar durch einen räuberischen Überfall zusammengeführt, wobei das Vorbild eines Gemäldes für die Begegnung mit der Geliebten ausschlaggebend ist. Wie Wilhelm das Bild des kranken Königssohns vorschwebt und er die Prinzessin des Bildes mit Natalie in Verbindung bringt, so glaubt Joseph der Zweite in der jungen Frau jene "himmlische Gestalt" (S. 29) des Bilderzyklus in der Kapelle zu erkennen. Allerdings geht Hannelore Schlaffer davon aus, dass in dem Verhältnis Wilhelms und Josephs des Zweiten zur bildlichen Darstellung ein wesentlicher Unterschied bestehe. Während Wilhelm "vom Sinn des Bildes vom kranken Königssohn" ausgehe, sei Joseph der Zweite "auf die Wiederholung von Details angewiesen," diene seine Liebe ihm "der Selbstdarstellung" und sei die Frau ihm, "wie alle Welt, Staffage eines Bildes."[32] Wie das Bild

---

[32]Hannelore Schlaffer, S. 29-30.

des kranken Königssohns Wilhelm auf seinem Lebensweg begleitet und ihn zu Natalie führt, so regt der Gemäldezyklus der Kapelle Joseph den Zweiten zur Nachfolge seines Namenspatrons an. Er übernimmt nicht nur die verantwortungsvolle Rolle des Pflegevaters, sondern wenn er sich bestimmte Attribute aneignet, geschieht es zu einem bestimmten Zweck. Der Esel dient ihm – wie bereits erwähnt – als Lasttier für karitative Dienste, und Polieraxt und Winkelmass sind für ihn ein ähnlicher "Fetisch" (S. 47) wie für Wilhelm das Besteck des Arztes; sie führen ihn zum Zimmermannsberuf wie Wilhelm das Besteck des Arztes zum Beruf des Wundarztes. Joseph der Zweite steht also Wilhelm im "altruistischen Sinn"[33] in keiner Weise nach, was schon seine Handwerkstätigkeit, seine wohltätigen Dienste und seine Reisen in die umliegenden Gebirgsgegenden zeigen. Im Gegenteil: Während Wilhelm in der Liebe und im Beruf entsagen und sich beschränken muss, kann Joseph der Zweite ein Wunschbild verwirklichen, nach dem auch Wilhelm zu Beginn des Romans noch strebt.[34]

Für Schrimpf ist die Josephsgeschichte "von einer den ganzen Roman überstrahlenden Symbolkraft."[35] Diese symbolische Funktion Josephs des Zweiten hat er wohl überschätzt, vor allem auch, wenn er von der für den Familiengebrauch eingerichteten Kapelle sagt:

> Hier ist die traditionale Ordnung, in deren geschichtlichem Zusammenhang der Mensch steht, das

[33]Hannelore Schlaffer, S. 31.
[34]Vgl. Degering, S. 443-44.
[35]Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 150.

> 'alte Wahre' ehrfürchtig geglaubt, angeeignet, gelebt und damit wahrhaft fortgepflanzt gegenwärtig. Der Mensch *wohnt im Haus des Seins.*[36]

Gerade die Lebensweise Josephs des Zweiten, die sich noch auf feudale Verhältnisse stützt, ist durch die neue ökonomische Ordnung gefährdet. Tatsächlich wird die Josephsfamilie nicht mehr wieder erwähnt. Für Radbruch sind in ihr alle jene Eigenschaften vereinigt,

> die sich in der sozialen Wirklichkeit in mannigfachen Abartungen, Aufartungen, Entartungen entfalten. Hier ist Familie und Beruf, Glaube, Sitte und Arbeit, Handwerk und Kunst, Überlieferung und Gegenwart, Weltlichkeit und Heiligkeit zu einem friedevollen Idyll verbunden.[37]

Gerade auch der Hinweis auf die Familie ist wichtig; denn in der amerikanischen Siedlung ist die traditionelle Rolle der Familie nur für das Anfangsstadium wichtig. Die Familienbande sind also im Auflösen begriffen und der Generationszusammenhang ist gefährdet. So treten im Roman immer wieder Väter, Söhne, Töchter, Tanten, Oheime und Nichten auf. Ironisch beschreibt Hersilie das "Personal" ihrer Umgebung als

> das ewig in Romanen und Schauspielen wiederholte: ein wunderlicher Oheim, eine sanfte und eine muntere Nichte, eine kluge Tante, Hausgenossen nach bekannter Art; und käme nun gar der Vetter wieder, . . . so wäre das leidige Stück erfunden und in Wirklichkeit gesetzt. (S. 76)

Und so fragt denn auch Henkel mit Recht nach der Mutter in den *Wanderjahren.*[38]

---

[36] Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 150.
[37] Radbruch, S. 98.
[38] Arthur Henkel, "*Wilhelm Meisters Wanderjahre* – Kritik und Prognose der modernen Gesellschaft," *Goethe Jahrbuch*, 97 (1980), S. 84. Als einzige andere Mutter tritt Philine ganz kurz mit ihren beiden Kindern beim Abschiedsbesuch bei Makarie auf.

Verhältnis zur Tradition: Oheim, Makarie, Sammler und Lenardo

Durch die von Goethe in der Umarbeitung des Romans hinzugefügte Vorgeschichte wird der Oheim zum "Rückwanderer"[39] nach Europa, wo er das Erbe seiner Vorfahren wieder antritt. Der Grossvater des Oheims war mit William Penn nach Amerika ausgewandert, und sein Vater, der in Philadelphia geboren wurde, erwarb dort später grosse Besitzungen. Beide rühmen sich, zu einer freieren Religionsübung beigetragen zu haben. Dies ist für die "auf frischem Boden" (S. 91) siedelnden und von überall kommenden Menschen neben unbedingter Tätigkeit eine notwendige Voraussetzung, während eine "in Sitten und Religion herkömmlich übereinstimmende Nation" (S. 91) sich vor aller fremden Einwirkung und Neuerung zu hüten hat.

Der Oheim gerät jedoch in Widerspruch mit den "Gesinnungen und Einrichtungen" (S. 91) seines Vaters. Als junger Mann kehrt er nach Europa zurück und entscheidet sich für die europäische Tradition. Denn

> diese unschätzbare Kultur seit mehreren tausend Jahren entsprungen, gewachsen, ausgebreitet, gedämpft, gedrückt, nie ganz erdrückt, wieder aufatmend, sich neu belebend und nach wie vor in unendlichen Tätigkeiten hervortretend gab ihm ganz andere Begriffe, wohin die Menschheit gelangen kann. Er zog vor, an den grossen unübersehlichen Vorteilen sein Anteil hinzunehmen und lieber in der grossen, geregelt tätigen Masse mitwirkend sich zu verlieren, als drüben über dem Meer um Jahrhunderte verspätet den Orpheus und Lykurg zu spielen. (S. 91-92)

Der Oheim zieht es also vor, an die Tradition anzuknüpfen

---

[39] Beutler, "Von der Ilm zum Susquehanna," S. 580; Reiss, "*Wilhelm Meisters Wanderjahre*: Der Weg von der ersten zur zweiten Fassung," S. 50.

und sich in eine bestehende Gesellschaft einzuordnen als in der neuen Welt als einzelner eine Gesellschaft erst begründen zu müssen. Er will sich lieber mit einem "Könige abfinden" und mit "Nachbarn vergleichen" (S. 92) als drüben in Amerika die Irokesen "zu verdrängen" oder "zu vertreiben" (S. 92).

Er übernimmt die "Familiengüter," und es gelingt ihm, seinen Besitz "klüglich" zu vermehren und "freisinnig" (S. 92) zu bewirtschaften, worauf später noch näher eingegangen werden soll. Herkommen und Tradition hindern ihn jedoch keineswegs daran, die alte feudale Ordnung in die neue bürgerlich-kapitalistische umzuwandeln. Denn selbst in der "kultivierten Welt, die in einem gewissen Sinne auch gar oft eine Wildnis genannt werden kann," ist es möglich, "ein mässiges Gebiet zu erwerben und zu bilden, das für die beschränkten Zustände immer noch utopisch genug ist" (S. 92).

Schon ein Blick auf den Landsitz des Oheims der *Lehrjahre* oder auch des Grafenschlosses, wo Melinas Schauspielertruppe auftrat, macht den Unterschied in der Lebensweise und -auffassung der Adligen des früheren und späteren Romans deutlich. Das Schloss des Oheims der *Wanderjahre* ist weder von einem "Lustgarten" noch von einem "modernen Park" (S. 56) umgeben, und als einziger Schmuck dient eine Lindenallee. Alles ist auf Nutzung und Verwertung ausgerichtet und wohl durchdacht. Dieser neuen, von der Ökonomie dominierten Welt steht in den Novellen die alte, feudale Welt gegenüber. In ihr verstehen es die Besitzer noch, die Nutzung ihrer

ausgedehnten Güter mit dem Lebensgenuss zu verbinden. So ernähren die Ländereien des Herrn von Revanne in der Novelle "Die pilgernde Törin" zwar "auf sechs Meilen umher die Hälfte der Einwohner," aber zu ihnen gehören auch ein Park und ein "Lustwäldchen" (S. 58), in dem der Besitzer schon am Morgen mit einem Buch in der Hand spazieren geht. Herr von Revanne ist daher "durch sein Ansehn und durch das Gute, das er stiftet, wirklich ein Fürst" (S. 58). Auch der "Grund und Boden" des Oberamtmanns aus der Novelle "Wer ist der Verräter?" ist "vorzüglich dem Nutzen gewidmet" und doch fehlt auch "das Anmutige, das Reizende" (S. 104) nicht, genauso wenig wie "ein grosser Lust- und Spielplatz" (S. 106). In den Novellen hat man noch Zeit und Musse für Gespräche, Ausflüge und Jagden. Dass diese alte, feudale Welt aber dem Untergang entgegengeht, wird aus dem Verfall der Güter in der in die Rahmenhandlung hineinreichenden Novelle "Der Mann von fünfzig Jahren" deutlich (S. 211-13).

Auf dem Schloss des Oheims ist selbst die Dekoration der Innenräume vom Gesichtspunkt des Nützlichen und Praktischen aus gewählt. Zwar deutet der Spruch "Vom Nützlichen durchs Wahre zum Schönen" (S. 73) auf eine höhere Ausrichtung hin, aber das Ästhetische geht im Nützlichen unter. Obwohl Hersilie erwähnt, dass in dem Haus viel gelesen wird und sich jeder für eine bestimmte Literatur interessiert, wobei der Oheim sich "fürs Italienische" (S. 57) entschlossen hat, hält dieser nicht allzu viel von Poesie. Seine vernünftige Einstellung geht schon daraus hervor, dass

Wilhelm in dem ganzen Schloss des Oheims kein Bild findet, "das, auch nur von ferne, auf Religion, Überlieferung, Mythologie, Legende oder Fabel" (S. 73) hindeutet. Der Oheim sieht in der Phantasie eine Gefahr für den Menschen, da sie ihn von der Wirklichkeit ablenkt. Daher soll die Einbildungskraft nur insofern gefördert werden, als sie "das Wahre" (S. 73) darzustellen sucht. Das ist auch der Grund, warum in den Galerien des Oheims nur Abbildungen und Sammlungen aus der Geographie und der Geschichte vorzufinden sind.

Wilhelm stösst bei seinem Besuch zunächst auf Landkarten und Prospekte der "merkwürdigsten Städte" (S. 56), bei denen er sogleich gefragt wird, ob er sie kennt und über ihre "Zustände und Eigenheiten" (S. 57) zu berichten weiss. Für den Oheim sind also Darstellungen von Interesse, die dem faktischen und nützlichen Wissen dienen und im praktischen Leben von Belang sind. Im Gegensatz dazu wird Julies Interesse an der Geographie durch die architektonische Schönheit fremder Städte geleitet und die besonderen Eigentümlichkeiten ihrer Bewohner, so dass sie durch ihre Beschäftigung damit "an Wissenschaft und Einsicht" (S. 97) zunimmt.

In seinen Galerien hat der Oheim Porträts grosser Männer aus dem 16. und 18. Jahrhundert aufgehängt und aufgestellt. Bei diesen Bildnissen steht nicht das historische Geschehen im Mittelpunkt, wie auf den Gemälden bei Makarie, sondern der bedeutende Mensch einer vergangenen Epoche tritt

> einzeln abgesondert heraus, und stellt sich vor uns wie vor einen Spiegel; ihm sollen wir entschiedene

> Aufmerksamkeit zuwenden, wir sollen uns ausschliesslich mit ihm beschäftigen. (S. 88)

So kann auch Wilhelm "die Ähnlichkeit mancher längst vorübergegangenen mit lebendigen, ihm bekannten und leibhaftig gesehenen Menschen, ja Ähnlichkeit mit ihm selbst" (S. 88) feststellen.

Diese historischen Porträts werden noch durch die Handschriften und Reliquien der dargestellten Personen ergänzt, deren Echtheit streng überprüft worden ist. Es ist also gerade das Individuelle und Tatsächliche, das den Oheim an der Geschichte interessiert. Diese "Heiltümer vergangener Zeit" betrachtet er geradezu als seine "Art von Poesie"; denn, wie er Wilhelm gesteht: "ich mag kaum glauben, dass etwas gewesen sei, was nicht noch da ist" (S. 89). Daher ist auch das Kästchen für den Oheim "völlig unnütz und ohne Interesse" (S. 405). Es weist keine Ziffer oder Jahreszahl auf und besitzt auch keinen Hinweis auf den früheren Besitzer, und somit ist es unmöglich für den Oheim, irgendeine "historische Merkwürdigkeit damit zu verknüpfen" (S. 40405). Die Tradition und die Vergangenheit sind für ihn nur dann von Bedeutung, wenn sie sich als faktisch belegbar und greifbar erweisen. Diese Art Vergangenheit wirkt jedoch nicht produktiv anregend, wie Goethe es verlangt, sondern sie ist statisch und steril. "Das Beste, was wir von der Geschichte haben," ist aber für Goethe "der Enthusiasmus, den sie erregt" (S. 316).

Die historischen Porträts des Oheims sind aber nicht die einzige Sammlung dieser Art. Auch der in der

"Einsiedelei" (S. 112) lebende gute Alte aus der Novelle "Wer ist der Verräter?" besitzt einen "historischen Bildersaal" (S. 113). Hier werden von den vortrefflichen Männern der Urzeit und auch der nähern Zeit nur die Namen aufbewahrt, da ihr wirkliches Aussehen nicht mehr festzustellen ist, und jeder Versuch, sie durch die Kunst wiederzubeleben, vermieden wird. Nur Porträts bedeutender Männer aus der nächsten Vor- und Mitzeit des Alten schmücken das "Hauptfeld" seines Saales, da es Menschen sind, die er "noch nennen gehört als Knabe" (S. 113). Dieser Zeit gilt seine besondere Teilnahme, während er die Vergegenwärtigung der früheren Geschichte ablehnt, weil der Zusammenhang nicht mehr vollständig zu ermitteln ist. Denn, wie er betont, "etwa fünfzig Jahre bleibt der Name vorzüglicher Menschen in der Erinnerung des Volks, weiterhin verschwindet er oder wird märchenhaft" (S. 113). Für Goethe aber ist gerade die früheste Geschichte von besonderem Interesse, da in ihr "Geschichte und Sage zusammengrenzen" und dieser Punkt "der schönste der ganzen Überlieferung"[40] ist.

In diesen "historischen Bildersaal," den der gute Alte als sein "Heiligtum" (S. 112) bezeichnet, zieht er sich zurück, um sich "von allen Fehlern," die die Gesellschaft ihn "begehen lässt," zu erholen und seine "Diätfehler wieder ins Gleichgewicht" (S. 112) zu bringen. So scheint es, dass in einer Zeit, die durch die Auflösung von Ordnungen und Bindungen bedroht ist, der einzelne Mensch unsicher wird. Es

---

[40] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340.

ist daher besonders wichtig, dass er sich an das Wahre und Beständige der Vergangenheit halten und sich daran orientieren kann.

Wie in seinen übrigen Sammlungen, fehlt auch in den Sprüchen, die der Oheim überall anbringen lässt, die Phantasie. Das spontane Fühlen und Denken wird unterdrückt, und das Didaktische und Praktische überwiegen. Während Juliette versucht, die Sprüche auszulegen, behauptet Hersilie einfach, "dass man sie alle umkehren kann und dass sie alsdann ebenso wahr sind, und vielleicht noch mehr" (S. 76). Auch Wilhelm erkennt diesen Widerspruch, und doch sagt er schliesslich zu dem Oheim, dass kurzgefasste Sprüche ihn dazu anregen, "das Entgegengesetzte zu überschauen und in Übereinstimmung zu bringen" (S. 79). Hersilie aber bemerkt, dass es dem Oheim mit seinen Inschriften wie den Orientalen ergeht, "die an allen Wänden die Sprüche des Korans mehr verehren als verstehen" (S. 77). Die Sprüche grenzen an Ideologie. Das Evangelium des Vernünftigen, Praktischen und Nützlichen im Bereich des Oheims wird durch die Ironie Hersilies widerlegt; sie wird zur schärfsten Kritikerin an dieser neuen Welt.

Anders als die Sprüche des Oheims sind die Maximen Makaries, die Angela aufbewahrt, einzelne Gedanken, die "aus einem geistreichen Gespräch, wie Samenkörner aus einer vielästigen Pflanze, hervorspringen" (S. 136). Dabei wird von dem Gegenwärtigen aus die Verbindung zur Überlieferung hergestellt; denn nur wer das Gegenwärtige schätzt, kann auch

den Wert des Überlieferten erkennen. So sagt Makarie:

> Ist man treu . . . , das Gegenwärtige fest zu halten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das liebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden. Hiedurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist, wozu er sich oft wider seinen Willen finden muss, da er sich gar zu gern einbildet, die Welt fange mit ihm von vorne an. (S. 136)

Dass "alles Gescheite" (S. 307) und alle grossen Gedanken schon vorhanden sind, und es beim Menschen liegt, sich das Vorhandene und Überlieferte anzueignen, es neu zu denken und auszusprechen, hat Goethe immer wiederholt (S. 518-19). Indem der Mensch nun das Gegenwärtige festhält und auf das Vergangene bezieht, entsteht die Übereinstimmung des Gegenwärtigen mit dem Vergangenen. In dieser Übereinstimmung wird der Augenblick zur Ewigkeit, da, wie Goethe einmal an Zelter schreibt, "eine Folge von konsequenten Augenblicken immer eine Art von Ewigkeit selbst ist."[41] Aus diesem Grunde befinden sich in Makaries Aphorismensammlung nicht nur Gedanken zu den neuesten Problemen, sondern auch Sprüche des Hippokrates und Plotins, so dass sich dadurch die "neueste Spekulation mit der urältesten Weisheit"[42] verbindet. Nur auf diese Weise wird vom Vergangenen her das Gegenwärtige zum Zukünftigen.

Jedoch kann man das Vergangene nicht einfach übernehmen. Es ist notwendig, das Überlieferte bewusst aufzunehmen, es zu überdenken und mit dem Eigenen und Angeborenen vollkommen zu verbinden:

---

[41]Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. März 1832 (XXI, 1038).
[42]Fliter, *Goethe im Spätwerk*, S. 242.

> Man kann das Überlieferte sich nicht gleich zu eigen machen; wie dieses und jenes passe, unter was für Umständen, in welcher Folge die Dinge zu gebrauchen seien, dazu gehört Übung und Nachdenken; ja selbst diese wollen kaum fruchten, wenn man nicht eben zu der Sache, wovon die Rede ist, ein angebornes Talent hat. (S. 192)

Dass mit der Aneignung der Überlieferung eine grosse Mühe verbunden ist, hat nicht nur Goethe, sondern auch T. S. Eliot betont.[43]

Die Verbindung des Alten und Neuen in dem Kreis um Makarie findet schon im Gebäude seinen Ausdruck. Zwar ist es ein altes Gebäude und doch erscheint es wie neu:

> Wunderbar war es anzusehen, denn so alt es der Form nach schien, so war es doch als wenn Maurer und Steinmetzen soeben erst abgegangen wären, dergestalt neu, vollständig und nett erschienen die Fugen wie die ausgearbeiteten Verzierungen. (S. 126)

Die Bewahrung des Überlieferten ist also auch im Gebäude zu erkennen.

In dem Sammler wurde schon immer "der haltende und bewahrende Mensch schlechthin"[44] gesehen. Eva Alexander Meyer bezeichnet ihn sogar als die "Tradition."[45] Trotzdem wirkt diese Sammlertätigkeit nicht lähmend, und sie entfremdet den Sammler keineswegs der Gesellschaft oder der Gegenwart.[46] Sein Haus ist, wie das Makaries, alt, aber "wohlerhalten," und die Fensterscheiben erscheinen "trübe" von aussen, entwickeln jedoch eine "erfreuliche Farbenpracht von

---

[43]Vgl. in dieser Arbeit II C "Aneignung der Überlieferung."
[44]Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 271; Fink, S. 134; Staiger, *Goethe*, III, 163.
[45]Meyer, S. 147.
[46]Gegen Hans Reiss, "Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden," *Goethes Romane* (Bern: A. Francke, 1963), S. 247 und Schaeder, S. 388.

innen" (S. 158). In den Räumen findet Wilhelm neben wenig Neuem "Gerätschaften" (S. 158) vor, die wohl schon mehreren Generationen gedient haben. Diese alten Gegenstände sind für den Sammler ein Beispiel dafür, "dass Vergangenheit auch in die Gegenwart übergehen könne" (S. 158). Sie sind also nicht nur ein Hinweis auf das Vergangene, sondern sie stellen eine Kontinuität dar, genauso wie die erhaltenen Uhren "Geburts- und Sterbestunde" (S. 158) umfassen. Auch benutzt der Sammler die Gegenstände, wie den Teekessel und den Kaminschirm, heute noch. Da er, im Gegensatz zu vielen anderen Menschen, also nicht Zeit und Kräfte auf die "Veränderung dieser äussern Bedürfnisse" (S. 159) verwendet, kann er sich anderen Beschäftigungen widmen. Neben diesem praktischen Wert sind diese Gegenstände für den Sammler vor allem auch ein "Schatz der Erinnerung" (S. 159), der das Dauernde darstellt in einer bedrohten Zeit: er dient "zum Gegengewicht dessen was in der Welt so schnell wechselt und sich verändert" (S. 158). Für den Sammler ist demnach das Überlieferte und Überkommene vor allem Halt und Orientierungspunkt in einer sich auflösenden Zeit.

Seiner "Beharrlichkeit auf dem Besitz" (S. 159) verdankt der Sammler die Rettung seines Hauses und der Häuser einiger Nachbarn, als die Stadt niederbrannte. Diese "Beharrlichkeit" und dieser "Eigensinn" geben "die grösste Energie" (S. 159). Als die Gefahr drohte und alle auch bei ihm "flüchten und retten" (S. 159) wollten, wehrte er sich dagegen, und mit der Hilfe einiger Nachbarn gelang es ihm,

wenigstens einen Teil der Stadt vor dem Feuer zu bewahren. Denn, wie er Wilhelm erklärt, "der am längsten sich erhält, hat auch etwas geleistet" (S. 159).

Die Erhaltung und Bewahrung des Vergangenen beschränkt sich dabei nicht auf Gegenstände und Besitz, sondern die Überlieferung schliesst, wie der Sammler betont, auch "Kenntnisse" und "Gesinnungen" (S. 159) ein. Trotzdem besteht bei der Überlieferung stets die Gefahr, dass der Sohn das vom Vater Erhaltene und Erworbene nicht übernimmt oder bewahrt:

> Gewöhnlich zerstreut der Sohn was der Vater gesammelt hat, sammelt etwas anders, oder auf andere Weise. Kann man jedoch den Enkel, die neue Generation abwarten, so kommen dieselben Neigungen, dieselben Ansichten wieder zum Vorschein. (S. 160)

Schon der Oheim gerät in Widerspruch mit seinem Vater und verlässt die von ihm in Amerika erworbenen Besitzungen. Er kehrt nach Europa zurück, wo er das Erbe seiner Ahnen übernimmt. Ähnlich verwaltet auch der Kastellan, auf den Wilhelm und Lenardo bei der Reise stossen, die von dem Sohn des verstorbenen Besitzers verlassene "edle Villa," damit "irgend ein Enkel, in die Neigung und Besitzung des Grossvaters eingreifend, alles finde wie dieser es verlassen hat" (S. 155). So besteht in der Generationenfolge oft erst in der Hoffnung, dass "der Grossvater im Enkel wieder hervortrete" (S. 169), die Möglichkeit einer Erhaltung des Erbes und der Tradition. Auch Goethe selbst denkt in diesem Zusammenhang an die Enkel.

Der Sammler, der keine Erben hat, weiss seinen Besitz durch die Weitergabe an "einen tüchtigen jungen Mann" (S. 160) zu sichern.[47] Dieser besitzt dieselbe Einstellung zur Vergangenheit und Gegenwart wie der Sammler, ja er hält "wo möglich noch mehr auf hergebrachten Besitz" (S. 160) als sein Gönner. Das Zutrauen des Sammlers erwarb sich der junge Mann vor allem durch sein Verhalten während des Brandes, wodurch er den Besitz "doppelt und dreifach" (S. 160) verdient hat.

Wilhelm hält der bewahrenden Haltung des Sammlers entgegen, dass "der Mensch der Veränderung nicht widersteht, welche die Zeit hervorbringt" (S. 159). Zwar ist sich der Sammler der Unbeständigkeit und des Wechsels im menschlichen Leben bewusst, doch geht er davon aus, dass auch die Erhaltung eine Leistung ist. Als Beispiel dafür dient das elfenbeinerne Kruzifix, von dem nur der Torso erhalten war. Erst nach dreissig Jahren konnte er "das dazu gehörige Kreuz, mit der Inschrift" (S. 161) bekommen und schliesslich auch die noch fehlenden Arme. In diesem glücklichen Zusammentreffen glaubt der Sammler gleichnishaft die Schicksale der christlichen Religion zu erkennen, "die, oft genug zergliedert und zerstreut, sich doch endlich immer wieder am Kreuze zusammenfinden muss" (S. 161).[48] Aus diesem Grunde widersetzt er sich auch dem Vorschlag Wilhelms, das Kästchen gewaltsam zu öffnen; "denn wenn Sie glücklich geboren sind und wenn

---

[47]Schrimpf spricht auch im Zusammenhang mit dem Sammler von Erben (*Das Weltbild des späten Goethe*, S. 272).
[48]Vgl. in diesem Zusammenhang auch III F in dieser Arbeit.

dieses Kästchen etwas bedeutet, so muss sich gelegentlich der Schlüssel dazu finden, und gerade da, wo Sie ihn am wenigsten erwarten" (S. 160).

Noch einmal zum Abschluss von Wilhelms Besuch verweist der Sammler auf das Dauernde im Wechsel. Und wie bereits im *West-östlichen Divan* zieht Goethe dazu ein Beispiel aus der Natur heran:

> Manchmal sieht unser Schicksal aus wie ein Fruchtbaum im Winter. Wer sollte bei dem traurigen Ansehn desselben wohl denken, dass diese starren Äste, diese zackigen Zweige im nächsten Frühjahr wieder grünen, blühen, sodann Früchte tragen könnten; doch wir hoffen's, wir wissen's. (S. 162)[49]

Wie sich hinter dem Wechselnden der Natur ein Dauerndes und Ewiges offenbart, zeigt sich dieses Gesetz auch im Leben der Menschen. Und wenn der Sohn die Nachfolge des Vaters nicht antritt, besteht immer noch die Aussicht auf den Enkel. Schon der Blick auf die nächste Generation deutet darauf hin, dass der Sammler nicht nur auf das Vergangene ausgerichtet ist. Er beweist seine Verbindung mit der Vergangenheit, seine Verantwortung für die Gegenwart und auch seine Sorge für die Zukunft.

Als Gegensatz zu dem Oheim wird allgemein der Neffe Lenardo angesehen.[50] Während jener zur tausendjährigen Kultur Europas zurückkehrt, zieht es diesen in das traditionsfreie Amerika. Aber Lenardo bildet ausserdem einen Kontrast zu dem Sammler, der mit der Vergangenheit verbunden

---

[49]Vgl. in dieser Arbeit III B "Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft."

[50]Z. B. Erich Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*," HA VIII, 623.

ist, und Makarie, die den Wert der Überlieferung schätzt, so dass sich dieser Kontrast auch als Generationsunterschied herausstellt.

Lenardo wird in seinem Tun davon geleitet, "von vorn anfangen zu wollen" (S. 155). Von dieser seiner "Hauptneigung" (S. 263) konnte ihn auch seine Reise "durch alle hochgebildeten Länder und Völker" (S. 156) nicht abbringen.[51] Schon immer fühlte sich Lenardo zu Neuanfängen hingezogen. Dieser Drang besteht, wie er Wilhelm gesteht, darin,

> dass ich eigentlich auf nichts gerne wirken mag, als auf das, was ich selbst geschaffen habe. Niemals mocht' ich einen Diener, den ich nicht vom Knaben heraufgebildet, kein Pferd, das ich nicht selbst zugeritten. (S. 155)

Dass dieses Geständnis unmittelbar auf die Begegnung mit dem Kastellan der edlen Villa folgt, ist nicht ohne Bedeutung. Denn in dem Erben dieser Villa ist der Drang nach Neubeginn in gesteigerter Form ausgeprägt. Der junge Mann lehnt das ihm von seinem Vater hinterlassene Erbe ab, weil "alles zu fertig" sei und er "nichts mehr zu tun" (S. 155) habe. Er zieht es vor, im Gebirge mit seinen Gesellen Mooshütten zu bauen und ein einsames Jägerleben zu führen. Als verspäteter Rousseauismus[52] oder neueres Aussteigertum ist diese Reaktion auf die Tradition, wie auch die entgegengesetzte Haltung der unkritischen Annahme, äusserst problematisch. Denn, wie Kolakowski apodiktisch feststellt: "Eine Gesellschaft,

---

[51]Peschken (S. 28 und 201) spricht in diesem Zusammenhang von Lenardos Reise nach Amerika, aber Lenardo selbst nennt sie "die herkömmliche Kreisfahrt durch das gesittete Europa" (S. 142).

[52]Henkel, "*Wilhelm Meisters Wanderjahre* — Kritik und Prognose der modernen Gesellschaft," S. 85.

in der die Tradition zum Kult wird, verurteilt sich zur Stagnation, eine Gesellschaft, die von der Revolte gegen die Tradition leben will, zur Vernichtung." Oder konkreter ausgedrückt: ohne Kritik an der Tradition "würden wir noch heute in Hütten leben" und würde die Ablehnung der Tradition einmal universell, dann "befänden wir uns wieder in den Höhlen."[53]

Obwohl Lenardo "unwiderstehlich nach uranfänglichen Zuständen hingezogen" (S. 155) wird, kann er sich nicht ganz von der Vergangenheit abschliessen, was seine Sorge um Nachodine zeigt, die er später als Susanne wiederfindet. Er bleibt nicht in dem traditionsverhafteten Europa, sondern er zieht es vor, sich in Amerika des vernachlässigten Familienbesitzes anzunehmen. In den "frischen Gegenden" (S. 156) des neuen Landes hofft er, seine Neigung zum Uranfänglichen erfüllen zu können. Aber auch nach Amerika sollen die Vorteile der Zivilisation mitgenommen werden. So ist Lenardos Vorstellung des Neubeginns nicht uneingeschränkt, sondern schliesst die teilweise Anerkennung des Entstandenen und Bestehenden mit ein.

Durch die Entwicklung der späteren Jahre wird auch Goethe zuweilen vom Unmut über seine Zeit erfasst, und er sehnt sich nach einer reinen und ursprünglichen Daseinsweise. In einem Gespräch mit Eckermann gesteht er einmal:

> Es geht uns alten Europäern übrigens mehr oder weniger allen herzlich schlecht; unsere Zustände sind

---

[53]Kolakowski, S. 1085.

> viel zu künstlich und kompliziert, unsere Nahrung und Lebensweise ist ohne die rechte Natur. . . . Man sollte oft wünschen, auf einer der Südseeinseln als sogenannter Wilder geboren zu sein, um nur einmal das menschliche Dasein, ohne falschen Beigeschmack, durchaus rein zu geniessen.[54]

Dieser Sinn für den reinen Genuss des Daseins ist in dem Roman durch die neue wirtschaftliche Ausrichtung verlorengegangen. Nur die Gestalten der Novellen verstehen es noch, ihr Leben nicht allein dem Nützlichsein zu unterwerfen. Hier streben die Menschen nach Liebe und individuellem Glück, man schätzt die Schönheit der Natur, Kunst und Literatur, und es gibt noch echte zwischenmenschliche Beziehungen. Für die Menschen der neuen Zeit aber ist die Tätigkeit nicht mehr Mittel zum Leben, sondern Zweck des Lebens überhaupt. In den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" sagt Goethe:

> Die Menschen werden an sich und andern irre, weil sie die Mittel als Zweck behandeln, da denn vor lauter Tätigkeit gar nichts geschieht oder vielleicht gar das Widerwärtige. (S. 310)

Nur in der abgelegenen Gebirgsgegend gelingt es Joseph dem Zweiten, das Leben eines ganzen und harmonischen Menschen zu führen und nicht ein beschränktes und nützliches Glied einer Gemeinschaft zu werden. In sein Dasein ragt auch die Vergangenheit noch hinein, während die Entsagenden sich allein mit dem Gegenwärtigen beschäftigen und sich vom Vergangenen abschliessen sollen. Als geschichtliches Wesen kann der Mensch jedoch nicht ohne Bezug auf die Vergangenheit leben. Während Makarie und ihr Kreis sowie der Sammler den Wert der Überlieferung schätzen und es verstehen, das

---

[54]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 685-86).

Gegenwärtige mit der Überlieferung in Übereinstimmung zu bringen, bezeichnet der Oheim nur das Tatsächliche, Wirkliche und Nachprüfbare als "das Wahre" (S. 73). Für Goethe aber sind nicht nur die wohl dokumentierten geschichtlichen Zeiten in ihren Wirkungen erkennbar, sondern auch die vorgeschichtlichen Zeiten, deren Einfluss auf unsere Kultur unschätzbar ist. Die Tradition soll also ein Gegengewicht zum Neuen darstellen und gleichzeitig als Masstab dienen, an dem die gegenwärtige und künftige Entwicklung überprüft werden kann.

C. Wirtschaftliche Entwicklung und neue gesellschaftliche Formen

Oheim

Der Oheim unterscheidet sich von den Adligen der Novellen nicht nur auf kulturellem, sondern auch auf sozialem und ökonomischem Gebiet. Er verwaltet seine Güter nicht mehr als "ein Fürst" (S. 58), wie noch der Herr von Revanne, sondern als ein Kapitalist. In der Verwaltung des ausgedehnten Besitzes beruht alles "auf Geist und Sinn" (S. 75) des Oheims. Er beherrscht die Verpachtung der Güter, die Art der Nutzung des Bodens, die Verteilung der Waren; er regelt das Strafgesetz und bestimmt selbst das Leben in der Gemeinschaft. Es gibt kaum einen Aspekt des täglichen Lebens, der nicht vom Oheim beeinflusst und geordnet wird.

Obwohl sich der Oheim zur Tradition bekennt, vertritt er nicht den Geist des zu Ende gehenden feudalistischen, sondern den des aufkommenden kapitalistischen Systems.[1] Nach seiner Rückkehr von Amerika beginnt er, die Bewirtschaftung der Familiengüter zu reorganisieren, sie "freisinnig" zu verwalten und "weite unnütz scheinende Nachbardistrikte klüglich anzuschliessen" (S. 92). Die Bebauung der Güter ist

---

[1]Das gegen Staiger, der in dem Oheim ein "Überbleibsel" (*Goethe*, III, 161) einer schon veralteten Lebensform sieht, und Trunz, für den der Oheim den "Zustand der Aufklärungszeit" vertritt, "welcher zu Ende geht" ("Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 592). Siehe dagegen Mattenklott, S. 126-56.

vollkommen "auf Nutzen und Genuss" (S. 74) eingestellt. Wilhelm erkennt auf den ersten Blick "gradlinig gepflanzte Fruchtbäume, Gemüsfelder, grosse Strecken mit Heilkräutern bestellt, und was nur irgend brauchbar konnte geachtet werden" (S. 56). Selbst das Regenwasser wird durch "Zuleitungsgewölbe" (S. 52) in den Garten gelenkt. Alles ist also der Nutzung und Verwertung unterworfen und auf das Praktische ausgerichtet.

Goethe hat sich verschiedentlich mit der Nützlichkeit des menschlichen Wirkens auseinandergesetzt. Er distanziert sich entschieden von dem utilitaristischen Prinzip sowie der Saint-Simonistischen Idee der "bonheur de tous" und gesteht in einem Gespräch mit Soret: "Je ne sais pas pourquoi on veut sacrifier l'intérêt des individus à celui des masses. Je soutiens que chacun doit rester ce qu'il est, travailler et produire d'après sa conviction intime."[2] Während die "wahren Weisen" sich nicht um den Nutzen kümmern und lediglich danach fragen, "wie sich die Sache verhalte in sich selbst und zu andern Dingen," kann die Menge "bloss durch den Nutzen den Wert einer Sache gewahr werden" (S. 505). Diese sach- und zweckbedingte Nützlichkeit lehnt Goethe ab. Trotzdem bemerkt Goethe, dass es auch "ideelle Utilitarier"[3] gebe, und er hofft, dass er sich selbst zu ihnen zählen dürfe.

---

[2]Gespr. mit Soret, 20. Oktober 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 672).
[3]Brief an Thomas Carlyle, 13. April 1830 (XXI, 899).

Der Oheim lässt sich angeblich in seinem Tun von der liberalen Sozialethik eines Beccaria oder Bentham leiten, wobei er allerdings den optimistischen Wahlspruch "'Den Meisten das Beste'" abwandelt und auf den Leitspruch "'Vielen das Erwünschte'" (S. 75) beschränkt.[4] Der Oheim geht bei seiner Devise davon aus, dass es unmöglich ist, die "Meisten" zu kennen oder gar das "Beste" zu ermitteln. Dagegen ist es stets möglich, zu erfahren, was die "Vielen" um uns her wünschen oder, was für den Oheim kennzeichnend ist, zu überlegen, "was sie wünschen sollten" (S. 75). Ganz so selbstlos ist also der Oheim nicht. Er bestimmt die Bedürfnisse seiner Umgebung und sucht sie dann durch den Handel zu befriedigen. So versorgt er die Bewohner in den "unfruchtbaren Mooswäldern" (S. 18) und entlegenen Gebirgsgegenden durch besonders ausgebildete Träger und Trägerinnen mit Obst und Gemüse. Er lässt Salz und Gewürze in das Gebirge einführen und legt Vorräte davon an, die er dann verkauft. Dabei geht es ihm lediglich um die Befriedigung der "Bedürfnisse" nach notwendigen Lebensmitteln, nicht aber der "Gelüste" (S. 76) nach Genussmitteln wie Tabak oder Branntwein. Die Versorgung der Gebirgsbewohner geschieht also nicht "dem grossen nahen Gebirge zu Liebe" (S. 75), sondern der Oheim handelt aus kapitalistischen Erwägungen heraus.

---

[4] Vgl. Jeremy Bentham (1748-1832): "das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl"; siehe auch Fink, S. 124 und Sagave, *Recherches*, S. 12.

Für die Besitzauffassung des Oheims, die in der paradoxen Formel "'Besitz und Gemeingut'" (S. 77) zusammengefasst ist, findet die Nichte Juliette – wie für alle anderen Sprüche – eine Auslegung:

> Jeder suche den Besitz der ihm von der Natur, von dem Schicksal gegönnt ward, zu würdigen, zu erhalten, zu steigern, er greife mit allen seinen Fertigkeiten so weit umher als er zu reichen fähig ist; immer aber denke er dabei wie er andere daran will teil nehmen lassen: denn nur insofern werden die Vermögenden geschätzt, als andere durch sie geniessen. (S. 77)

Das Privateigentum des Oheims ist alles andere als gemeinnützig. Wie Radbruch zu Recht hervorhebt, nützt der Oheim anderen nur, "indem er zunächst sich selber nützt."[5] Da er in der Erhaltung und Vermehrung seines Besitzes auf die Hilfe anderer angewiesen ist, nehmen sie auf diese Weise an seinem Vermögen teil. Das "Kapital" aber soll niemals angegriffen werden; denn "die Interessen werden ohnehin im Weltlaufe schon jedermann angehören" (S. 78). Der Oheim hält also durchaus an seinem Besitz fest. Da er "sein Erspartes" (S. 142) niemals angreift, zieht er, um die Europareise seines Neffen zu finanzieren, die ausstehenden Pachtzinsen ein und schreckt nicht davor zurück, einen zahlungsunfähigen Pächter zu vertreiben. Der Oheim geht davon aus, dass den Armen nicht damit geholfen ist, dass der Eigentümer "Besitz und Gut" an sie verteilt, sondern dass es weitaus besser sei, wenn er sich als ihr "Verwalter" (S. 77-78) betrachte. Den Vorwurf, dass seine Güter nicht das eintragen, was sie sollten, erklärt er damit, dass das seine Art der

---

[5]Radbruch, S. 102.

Unterstützung der Bedürftigen sei:

> Das Mindere der Einnahme betracht' ich als Ausgabe, die mir Vergnügen macht, indem ich andern dadurch das Leben erleichtere; ich habe nicht einmal die Mühe, dass diese Spende durch mich durchgeht, und so setzt sich alles wieder ins Gleiche. (S. 78)

Dem Oheim geht es um die bestmögliche Nutzung seines Besitzes, und er spornt zu diesem Zweck seine Pächter durch Prämien zu grösserer Tätigkeit an.

Der Oheim wahrt auch seine Interessen als Privateigentümer. Da er aber seine kapitalistischen Ziele noch inmitten feudaler Verhältnisse verfolgt, muss er "Geduld" und "Rücksicht" beweisen, damit seine Nachbarn ihm "gewisse Beschränkungen erlassen" (S. 92). Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Neuordnung wird nicht durch eine gewaltsame Umwälzung der bestehenden Verhältnisse herbeigeführt, sondern der Oheim versucht, sein Ziel auf evolutionärem Wege zu erreichen.[6] Aus diesem Grunde sind auch im Bereich des Oheims noch Reste feudaler Einrichtungen anzutreffen. So kommen die Ältesten der Gemeinde zu regelmässigen Beratungen zusammen, für die der Oheim eigens zu diesem Zweck errichtete Gebäude zur Verfügung stellt. In ihnen finden aber nicht nur ernste Versammlungen statt, sondern sie dienen auch "zu heiterm Ergötzen," wie "die hochzeitlichen Tänze" und die "Musik" am "Feiertag" (S. 92). Bei schönem Wetter aber versammelt man sich "gewöhnlich unter derselben Linde," wo die "Ältesten im Rat" zu finden sind, "die Gemeinde zu Erbauung" sich trifft und "die Jugend im Tanze" (S. 92) sich

---

[6]Vgl. Degering, S. 147.

dreht.

Auf dem Gebiet der Strafverfolgung richtet sich der Oheim nach dem Grundsatz: "'Dem Unschuldigen Befreiung und Ersatz, dem Verführten Mitleiden, dem Schuldigen ahndende Gerechtigkeit'" (S. 53-54). Mit diesem Gesetz kommen Wilhelm und Felix in Berührung, als sie durch die Führung von Fitz ungewollt den Besitz des Oheims betreten und in sein Gefängnis geraten. Obwohl der "Besitz" des Oheims "Gemeingut" sein soll, findet er es nötig, ihn durch eine "hohe Mauer" und einen tiefen "Graben" (S. 52) vor Eindringlingen gewaltsam zu schützen. Dieses Bedürfnis nach Umgrenzung des Besitzes wird bereits in den *Wahlverwandtschaften* als ein Zeichen der neuen Zeit betrachtet, wo "das Nützliche" die "Oberhand" gewinnen wird und "selbst der Vielbesitzende" glaubt, "alles nutzen zu müssen," während Charlotte dagegen den Zustand der alten Welt lobt, wo es keine Mauern und Wälle gibt und nichts "an Zwang" erinnert, so dass man "völlig frei und unbedingt Atem schöpfen"[7] kann. Obwohl Wilhelm und Felix unschuldig in das Gefängnis geraten, versucht Wilhelm seinen sich gegen diese Behandlung auflehnenden Sohn zu beruhigen: "Lass dir diese Erfahrung, die du so früh und unschuldig machst, ein lebhaftes Zeugnis bleiben, in welchem und in was für einem vollkommenen Jahrhundert du geboren bist" (S. 54). Wie diese Auffassung Wilhelms ironisiert wird, geht schon daraus hervor, dass Felix die belehrenden Worte nicht mehr hört, da er bereits eingeschlafen ist.

---

[7]*Die Wahlverwandtschaften*, IX, 198.

Das Nützlichkeitsprinzip des Oheims sowie der vernünftig geregelte und organisierte Tagesverlauf sind auch auf gesellschaftlichem Gebiet nicht ohne Ironie und Übertreibung. Als Felix bei einem Kavaliersdienst für Hersilie vom Pferd stürzt, wird Wilhelm durch ein "Gesetz" (S. 81) des Oheims daran gehindert, sich um seinen Sohn zu kümmern. Nur der wirklich Nützende, der Chirurg, wird zugelassen. Auch die regelmässigen gemeinsamen Mahlzeiten, wie sie noch in der Josephsfamilie und in den Novellen üblich sind, hat der Oheim abgeschafft, da er sie als veraltet und überholt betrachtet. Statt der gemeinsamen Mahlzeiten hält er das Speisen nach der Karte an besonderen Tischen in den Gasthäusern für eine der schönsten Erfindungen des Jahrhunderts. Wenn er unterwegs ist, führt er seine Feldküche mit sich, und wenn er einmal zu Tisch lädt, darf nur kommen, wer tatsächlich Appetit hat. Die Mahlzeiten haben für den Oheim nur eine nützliche Funktion und dienen keineswegs dem Zusammensein der Familie oder der Geselligkeit.

Der Mensch wird im Kreis des Oheims als ein beschränktes Wesen betrachtet, obwohl man sich bemüht, wie die Nichte Juliette erläutert, "nicht in die Gemeinschaft der Entsagenden aufgenommen zu werden" (S. 94). Der "öffentliche Kultus" beruht auf dem freien Bekenntnis, "dass man in Leben und Tod zusammen gehöre," doch wird "darauf gesehen, dass niemand sich absondere" (S. 92). In die allgemeine Regelung ist auch der Sonntag eingeschlossen, wobei auch hier "Mässigung" (S. 92) oberstes Gebot ist. Der Sonntag ist dazu

bestimmt, "alles was den Menschen drückt, in religioser, sittlicher, geselliger, ökonomischer Beziehung zur Sprache kommen" (S. 93) zu lassen. Der Zweck dieser geistig-sittlichen Betrachtungen ist, dass der Mensch sich von den auf ihm lastenden vergangenen Begebenheiten befreit. Denn es besteht ein Gesetz, "dass niemand eine Angelegenheit, die ihn beunruhigt oder quält, in die neue Woche hinüber nehmen dürfe" (S. 93). Der Mensch soll also nicht dem Vergangenen nachhängen, sondern sich auf das Gegenwärtige konzentrieren. Auch der Oheim unterzieht sich diesen Prüfungen und bespricht seine Angelegenheiten manchmal mit seinen Familienangehörigen oder aber mit Makarie. Der gesetzlich geregelte Sonntag unterscheidet sich also grundsätzlich von den gemeinsamen Fahrten "ins Freie," die Wilhelms Vater noch mit seiner Familie unternahm, um für kurze Zeit "alles Beschränkende der Strassen, Tore, Brücken und Stadtgräben" hinter sich zu lassen und einzig die "freie, weitausgebreitete Welt" (S. 292-93) zu geniessen.

Obwohl der Oheim sich zur europäischen Tradition bekennt, findet mit ihm der Übergang vom feudalistischen zum kapitalistischen System statt. Nach seiner Rückkehr aus Amerika reorganisiert er seine Familiengüter und richtet sie auf eine optimale Nutzung und Verwertung ein. Die Neuordnung erstreckt sich nicht nur auf den ökonomischen, sondern auch auf den gesellschaftlichen Bereich. Die neuen Leitworte sind Nützlichkeit, Arbeit und Beschränkung, während Musse, Freude und Lebensgenuss einer untergehenden Welt angehören. Der

Oheim ist bemüht, die Neuordnung allmählich einzuleiten und nicht eine plötzliche Umwälzung herbeizuführen. Er ist sich der Beschränkungen bewusst, die ihm die traditionellen feudalen Verhältnisse auferlegen. Doch ist er der Vorbote einer bevorstehenden Entwicklung, und in diesem Sinne ist sein Wirken "immer noch utopisch genug" (S. 92).

Gebirgsbewohner

Während es beim Oheim zu einer Ablösung der feudalen Verwaltung des Privateigentums durch seine kapitalistische Nutzung kommt, wird in der Schilderung der Spinner und Weber im Gebirge der Übergang von der häuslichen Handarbeit zur maschinellen Produktion, von der Heimmanufaktur zur industriellen Erzeugung dargestellt. Die Spinner und Weber sind in abgelegenen Gebirgsgegenden ansässig, wo sie in Anpassung an die landschaftliche Abgeschiedenheit ihre Produkte in verstreuter Heimarbeit anfertigen. Sie verkaufen ihre Waren an städtische Fabrikherren und Kaufleute, die sie wiederum mit Baumwolle versorgen.

Das Weberhandwerk wird als die "älteste und herrlichste Kunst" bezeichnet, "die den Menschen eigentlich zuerst vom Tiere unterscheidet" (S. 373) und in Lenardos Tagebuch ausführlich geschildert.[8] An dem Arbeitsvorgang nimmt die ganze

[8]Goethe war mit der Schweizer Baumwollmanufaktur durch seine Reisen in die Schweiz vertraut. Das Tagebuch Lenardos beruht auf einem für diesen Zweck angefertigten Bericht Johann Heinrich Meyers (1810). Ausserdem kannte Goethe durch seine staatsmännische Tätigkeit in Weimar die Situation in der Apoldaer Strumpfmanufaktur. Vgl. auch Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 692.

Familie, einschliesslich der Kinder, teil. Das Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit ist sehr eng. Das geht allein schon daraus hervor, dass sie die gelegentlich in der Baumwolle noch vorhandenen, für das Geschäft vollkommen unnützen Samenkörner in Blumentöpfen zum Keimen bringen, was, wie Susanne betont, "aus Dankbarkeit" (S. 449) geschieht.

Lenardos Reise in die Gebirgsgegenden dient nicht nur dazu, die Technik der Textilindustrie kennenzulernen, sondern auch dazu, "den Zustand der Gebirgsbewohner" zu untersuchen und "die brauchbaren Wanderlustigen" (S. 363) für den Auswandererbund zu gewinnen. Denn in der amerikanischen Siedlung werden auch Spinner und Weber gebraucht werden. Bereits vor Lenardo war Wilhelm mit der Situation der Gebirgsbewohner vertraut geworden, als ihn seine Suche nach Nachodine-Susanne in diese Gegenden führte. Seinen Eindruck über das Dasein dieser Menschen fasste Wilhelm damals in einem idyllischen Bild zusammen:

> Häuslicher Zustand auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiss und Ordnung belebt und erhalten, nicht zu eng, nicht zu weit, im glücklichsten Verhältnis der Pflichten zu den Fähigkeiten und Kräften. Um sie her bewegt sich ein Kreislauf von Handarbeitenden im reinsten anfänglichsten Sinne; hier ist Beschränkung und Wirkung in die Ferne, Umsicht und Mässigung, Unschuld und Tätigkeit. (S. 244)

Nach Wilhelms Darlegung bietet nicht nur die gegenwärtige Lage dieser Menschen ein friedvolles Bild, sondern auch für die Zukunft bestehen heitere Aussichten. Allerdings sollte diese Schilderung in erster Linie den Freund Lenardo über das Schicksal Nachodines "beruhigen," um die er sich ja grosse Sorgen gemacht hat, und ihn davon überzeugen, von

"aller weitern Nachforschung" (S. 245) Abstand zu nehmen. Denn Wilhelm wusste, dass der Verlobte Susannes sich mit Gesinnungen beschäftigte, "die dem Geist eine allgemeinere freiere Richtung geben" (S. 451) und sich mit Susanne über seine Gedanken und Betrachtungen unterhielt, wodurch sie sich allmählich immer mehr von der allgemeinen Auffassung der Gemeinschaft entfernten.[9] Ausserdem betrachtete schon der Verlobte Susannes das heraufkommende Maschinenzeitalter als eine Gefahr und trug sich daher mit dem Gedanken der Auswanderung.

Trotzdem wird Lenardo beim Anblick des Lebens der Gebirgsbewohner wieder an die Worte Wilhelms wie an "eine Lieblingsmelodie" (S. 377) erinnert. Er glaubt, sie durch seine eigenen Erfahrungen bestätigt zu finden, vor allem wenn sich ihm auf seiner Reise die Weberstuben als "etwas Geschäftiges, unbeschreiblich Belebtes, Häusliches, Friedliches" (S. 376) darstellen. Diese Feststellung entspricht Lenardos Hinneigung zu "uranfänglichen Zuständen" (S. 155). Daher ist er auch dem "Maschinenwesen" weit weniger günstig gesinnt als "der unmittelbaren Handarbeit, wo wir Kraft und Gefühl in Verbindung ausüben." Er hält sich daher lieber in "abgeschlossenen Kreisen" auf, wo man "in dem reinsten

---

[9]Schrimpf stützt sich auf den Brief Wilhelms und übersieht die Zeichen der beginnenden Auflösung dieser hergebrachten Lebensweise. Er schreibt: "Die Hausindustrie dieser im ursprünglichen Sinne tüchtigen Menschen ist eingestellt in die heimatliche Landschaft, in die althergebrachte Religion der Väter, in den religiös gebundenen intimeren Kreis der Familie. . . . Hier ist Arbeit noch im reinsten Sinne Ausdruck des Menschen in seiner ungebrochenen Einheit und Ganzheit" (*Das Weltbild des späten Goethe*, S. 185).

Gefühl eines lebendigen Ganzen" (S. 362-63) lebt. Nur in einem Punkt widerspricht Lenardo dem Eindruck Wilhelms, wenn er die "Wirkung in die Ferne" (S. 377) nicht so deutlich zu erkennen glaubt und die Zukunft demnach weniger optimistisch beurteilt. Doch von einer überhandnehmenden Nahrungslosigkeit, von Überbevölkerung und von Klagen der Gebirgsbewohner, auf die der Abbé schon früher hingewiesen hat (S. 263), erwähnt Lenardo nichts. Freilich trifft auch Lenardo in den Hochgebirgsregionen auf Wohnungen der "kärglichsten Sorte," die von den Bewohnern "selbst zusammengezimmert" (S. 365) worden waren. Aber dieser traurige Anblick wird durch das frohe Aussehen der Bewohner ausgeglichen.[10] Trotzdem macht man sich auch in diesem Kreis der Weber und Spinner Sorgen um die Zukunft; denn die althergebrachte Existenz der Bewohner ist bedroht. Das "Maschinenwesen" nimmt immer mehr zu, wenn sich auch "allerlei Trost- und Hoffnungsgründe beibringen" (S. 366) lassen.

Am bedrohlichsten erscheint die Lage in den Worten Susannes:

> Was mich aber drückt ist doch eine Handelssorge, leider nicht für den Augenblick, nein! für alle Zukunft. Das überhand nehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich, es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen. (S. 460)

---

[10] Vgl. aber in diesem Zusammenhang Goethes Schilderung des Zustandes der Weber in der Wuppertaler Hausindustrie aus dem Jahre 1830: "Sie leben in mehr oder weniger beschränkten häuslichen Zuständen, allem ausgesetzt, was der Mensch als Mensch im Sittlichen, im Leidenschaftlichen und im Körperlichen zu erdulden hat. Daher im Durchschnitte viele kranke und gedrückte Gemüter unter denselben zu finden sind" ("Blick ins Reich der Gnade," *SchzL*, XIV, 391).

Die Industrialisierung wird aus der Sicht der Betroffenen gesehen, die offenbar die alte Produktionsweise dem "Maschinenwesen" vorziehen. Dabei ist das Aufkommen der modernen Technik nur Teil einer allgemeinen Entwicklung, die auch das geistige Leben einschliesst und die alten Bindungen aufzulösen droht. Auch die traditionelle "Hausfrömmigkeit" (S. 263) hat nicht mehr ihre gewohnte Anziehungskraft, so dass sich die jungen Menschen von ihr abwenden und nach neuen Grundsätzen und Gesinnungen suchen, wie das Beispiel Susannes und ihres Verlobten zeigt.

Dass das "Maschinenwesen" unausbleiblich sein wird und nicht zu bannen ist, hat schon Wilhelm erkannt. Um dieser drohenden Entwicklung zu begegnen, gibt es für Susanne zwei Möglichkeiten, "entweder selbst das Neue zu ergreifen und das Verderben zu beschleunigen" oder aber auszuwandern und "die Besten und Würdigsten mit sich fort zu ziehen und ein günstigeres Schicksal jenseits der Meere zu suchen" (S. 461). Bereits ihr verstorbener Mann hatte sich zur Auswanderung entschlossen und auch die Vorbereitungen dazu getroffen. Lenardo berichtet sie: "Wir sehnten uns, mit vielleicht allzu jugendlicher Hoffnung, in solche Gegenden, wo dasjenige für Pflicht und Recht gelten könnte, was hier ein Verbrechen wäre" (S. 461). Während ihr die Aufstellung der Maschinen im eigenen Land als verderblich und verächtlich vorkommt, da sie die guten Menschen der Gebirge "plündern und sie zuletzt arm und hülflos" (S. 461) machen würde, scheint diese Gefahr in dem neuen Land Amerika nicht zu bestehen,

sondern es wird dort als ein Recht und sogar eine Pflicht angesehen, die maschinelle Produktion zu fördern. Zwar hat die Mechanisierung in keinem Land schneller Fuss gefasst und sich verbreitet als in Amerika, aber die Entscheidung über ihre Vor- und Nachteile ist nicht länderbedingt, sondern hängt allein von der Art und Weise ihrer Einsetzung ab. Feststeht, dass die Fabriken nicht nur herkömmliche handwerkliche Tätigkeiten überflüssig gemacht, sondern auch unzählige neue Arbeitsplätze geschaffen haben. Die Lage der Fabrikarbeiter zu Beginn der industriellen Entwicklung in Deutschland war in der Tat wesentlich besser als die der Kleinhandwerker und der Hausindustriellen.[11]

Nach dem Tode ihres Mannes bleibt Susanne unentschlossen, wie sie sich zu dem heraufkommenden Maschinenzeitalter verhalten soll, obwohl sie weiss, dass die Zeit drängt. Während sich manche der Gebirgsbewohner für die Auswanderung entscheiden, bleiben andere in der gewohnten Heimat. Der tüchtige Geschirrfasser lehnt das Auswanderungsangebot Lenardos ab und ist für die Aufstellung von Maschinen. Auch der Gehilfe Susannes setzt sich für die Mechanisierung ein. Aber Susanne kann sich nicht für die Anschaffung von Maschinen entschliessen, obwohl sie gesteht:

> Gegen die Gründe meines Gehülfen ist nichts einzuwenden, denn schon ist gewissermassen zu viel Zeit versäumt, und gewinnen jene den Vorrang, so müssen wir, und zwar mit Unstatten, doch das gleiche tun. (S. 462)

---

[11]Vgl. Theodore S. Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1958), S. 36.

Die traditionelle handwerkliche Hausindustrie kann vor der aufkommenden industriellen Entwicklung nicht bewahrt werden. Am Beispiel der Weber und Spinner der Gebirgsgegenden wird der Übergang von der alten zur neuen Zeit verdeutlicht. Es ist nicht möglich, sich dieser Entwicklung zu verschliessen. Trotz der heraufbeschworenen wirtschaftlichen Not, die das Maschinenwesen notwendigerweise mit sich bringen würde, tritt sie aber nicht ein. Weder von einer befürchteten Arbeitslosigkeit noch von einer überhandnehmenden Nahrungslosigkeit oder einer unausweichlichen Auswanderung der Gebirgsbewohner wird berichtet. Statt dessen wird die Krise überraschenderweise schnell durch das Zusammenwirken des Gehilfen mit dem Geschirrfasser gelöst. Gemeinsam ermöglichen sie die "vollkommene Einrichtung einer neuen Fabrikation" (S. 478-79). Die "Bewohner des arbeitslustigen Tales" aber, die sich nicht zur Auswanderung entschlossen haben, werden "auf eine andere, lebhaftere Weise beschäftigt" (S. 479). Die ganze Aufregung über das drohende Maschinenwesen und die Besorgnis Susannes scheinen also letzten Endes umsonst gewesen zu sein. Zwar werden die "einfacheren Werkzeuge" durch "zusammengesetztere" (S. 462) ersetzt werden, und die Wirtschaftsform der häuslichen Handarbeit wird aufhören, aber "das hübsche frohe Leben," das die Gebirgsgegenden "durch Jahrhunderte belebt und bevölkert" hat, wird nicht in die "uralte Einsamkeit zurückfallen" (S. 460-61).

Das friedliche und konfliktlose Bild, das Lenardo in seinem Tagebuch von der Lage der Spinner und Weber in den

abgelegenen Gebirgsgegenden gibt, entspricht keineswegs der geschichtlichen Situation. Bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts bestehen in der handwerklichen und manufakturellen Hausindustrie, die hauptsächlich in armen Gebirgsgegenden ansässig ist, soziale Misstände. Bekannt ist Goethes Klage an Frau von Stein noch aus seiner Amtszeit im Jahre 1779: "Hier will das Drama [*Iphigenie*] gar nicht fort, es ist verflucht, der König von Tauris soll reden als wenn kein Strumpfwürcker in Apolda hungerte."[12] Auch im neuen Jahrhundert verbessert sich die Lage der gedrückten Hausindustrie nicht, und schwere soziale Misstände und Not machen sich bald überall bemerkbar. Kinderarbeit, schlechte Wohnverhältnisse und schlechte Arbeitsbedingungen kennzeichnen das Elend der Spinner und Weber. Einen Höhepunkt erreichen die Zustände schliesslich in dem durch Gerhart Hauptmann unsterblich gemachten Weberaufstand in Schlesien im Jahre 1844. Lenardos Tagebuch aber stellt das Leben der Spinner und Weber als harmonisch dar. Es kommt zu keinem Konflikt zwischen den Vertretern der Hausindustrie und den Fabrikanten in der Stadt. Die einzige Gefährdung der Lebensweise der Spinner und Weber wird in dem drohenden Maschinenwesen gesehen. Der Übergang vom alten handwerklichen in das neue industrielle Zeitalter geschieht nicht auf revolutionärem Wege. Die industrielle Entwicklung im Gebirge wird nicht durch die fremden Fabrikherren in der Stadt eingeleitet, sondern durch den technisch versierten

---

[12]Brief an Charlotte von Stein, 6. März 1779 (XVIII, 422).

Geschirrfasser und den ehrgeizigen Faktor. Diese Initiatoren der Industrialisierung kommen durch Einheirat in eine wohlhabende Familie in den Besitz des nötigen Kapitals. Aus den mehr oder weniger unabhängigen Heimspinnern und -webern werden Lohnarbeiter in einer Textilfabrik. Doch setzt auch die Auswanderung nach den vom Bund aufgestellten Forderungen die Spezialisierung in einer bestimmten Tätigkeit voraus und fordert ausserdem den Abschied von der Heimat sowie ein durch die neue Beweglichkeit gekennzeichnetes Dasein.

Wander-/Auswandererbund

Die Amerikapläne der Turmgesellschaft reichen bis in die *Lehrjahre* zurück, als diese Gesellschaft versuchte, auf dem neuen Kontinent Besitz zu erwerben, um sich als Assekuranz-Gesellschaft auf Gegenseitigkeit gegen revolutionäre Veränderungen im eigenen Land zu sichern. Auch in der ersten Fassung der *Wanderjahre* kommt dieser Gedanke noch vor, wird aber in der endgültigen Fassung aufgegeben.

Als Wilhelm in den *Wanderjahren* von Lenardos Neigung für das Uranfängliche und von seinem Streben nach einem Neubeginn in den traditionsfreien Verhältnissen Amerikas erfährt, verweist er seinen Freund an die Turmgesellschaft, die ein ähnliches Vorhaben beabsichtigt. Denn, wie er erklärt, "ein solches Unternehmen" kann nur "einer Gesamtheit glücken" (S. 156). Lenardo stehen in Amerika die Familienbesitzungen des Oheims zur Verfügung, während die Turmgesellschaft eigene grössere Ländereien besitzt. Aus der

Verbindung Lenardos mit der Turmgesellschaft geht also der Auswandererbund hervor.

Die Auswanderung selbst wird als ein gefährliches Unternehmen bezeichnet, das eine gemeinsame Aktion verlangt und sorgfältig geplant werden muss. Denn "unvorbereitetes Wegeilen bringe unglückliche Wiederkehr; kein anderes Unternehmen bedürfe soviel Vorsicht und Leitung als ein solches" (S. 464). Aus diesem Grunde bereist Lenardo im Auftrage des Bundes die angeblich durch Überbevölkerung und die beginnende Industrialisierung bedrohten Gebirgsgegenden, um dort Handwerker und andere Tätige für die Auswanderung zu gewinnen. Die Auswanderer sollen, wie Lenardo in seiner grossen Wanderrede sagt, "ohne erst abzuwarten," dass sie "vertrieben werden," sich "selbst vertreiben, das Urteil der Verbannung gegeneinander selbst aussprechend" (S. 414). Als Grund für die Auswanderung wird also wirtschaftliche Not angeführt. Aber wie Degering zu Recht hervorhebt, hätte der Bund "genügend Mittel, in Europa der 'Überbevölkerung' und 'Vertreibung' die Stirn zu bieten."[13] Es handelt sich dabei nicht um "Verbannung," sondern um "ungeduldige Lust," die die Auswanderer antreibt, "Platz und Ort zu verändern" (S. 414). Das Ziel ist die Ausdehnung der ökonomischen Interessen über die Grenzen des eigenen Landes hinaus.

Zu dem Auswandererbund gehören die Adligen, die Ländereien in der neuen Welt besitzen, wo sich die Auswanderer ansiedeln können, und die Handwerker, die den Grossteil des

---

[13]Degering, S. 41.

Bundes darstellen. Sofort fällt die "schickliche Ordnung" (S. 335) auf, die unter diesen Männern des Bundes herrscht, wobei die Gemeinschaft ganz im Vordergrund steht und der einzelne in ihr und durch sie seine Aufgabe erhält. Das zeigen die geregelten Ein- und Auszüge, die "Feierlichkeit" (S. 341) der gemeinsamen Mahlzeit und der gemeinsame Gesang.

Trotzdem bricht in die Ordnung des Auswandererbundes der Schmerz über den Aufbruch herein, als "beinahe furchtbar" (S. 342) die Strophe erklingt:

> Denn die Bande sind zerrissen,
> Das Vertrauen ist verletzt;
> Kann ich sagen, kann ich wissen,
> Welchem Zufall ausgesetzt
> Ich nun scheiden, ich nun wandern,
> Wie die Witwe trauervoll,
> Statt dem einen, mit dem andern
> Fort und fort mich wenden soll! (S. 341)

In dieser Strophe kommt nicht allein die Trauer über den Abschied von der Heimat, sondern das Bewusstsein einer Auflösung aller vertrauten und herkömmlichen Bindungen zum Ausdruck. Das bedeutet, dass die Bindung an das Haus verlorengeht und mit ihr eine relativ unabhängige Wirtschaftsform. Die Auswanderer lösen sich aus dem alten, vertrauten Verhältnis mit dem Feudalherrn, das ein persönliches und bekanntes "Band" war und sind nun in Zukunft dem "Zufall" ausgesetzt.[14] Dieses Bewusstsein um die Auflösung der alten "Bande" ist Lenardo zu gefährlich; er muss beschwichtigend eingreifen und zu "Mass und Heiterkeit" (S. 342) aufrufen. Der mittelalterlichen Forderung "Gedenke zu sterben!", die

---

[14] Vgl. auch Degering, S. 69.

in den *Lehrjahren* in den Gegensatz "Gedenke zu leben"[15] umgewandelt wurde, setzt Lenardo nun die Worte "Gedenke zu wandern!" (S. 342) entgegen und fordert zur Bindungslosigkeit als Dauerzustand auf.[16] Und so schliesst der Gesang mit der Strophe:

> Bleibe nicht am Boden heften,
> Frisch gewagt und frisch hinaus,
> Kopf und Arm mit heitern Kräften
> Überall sind sie zu Haus:
> Wo wir uns der Sonne freuen,
> Sind wir jede Sorge los:
> Dass wir uns in ihr zerstreuen,
> Darum ist die Welt so gross. (S. 342)

Die Bereitschaft zum Wandern erschöpft sich nicht in der einmaligen Auswanderung, sondern der Mensch soll immer wieder erneut zum Aufbruch fähig sein.[17]

Die Grundbedingungen, auf denen die Gesellschaft beruhen soll, die sich "zur allgemeinen Fortwanderung" (S. 412) entschlossen hat, fasst Lenardo in seiner grossen Wanderrede zusammen. Bei dieser Zusammenkunft soll sich entscheiden, wer "wirklich hinaus in die Welt gehen" und "wer lieber diesseits, auf dem zusammenhangenden Boden der alten Erde, verweilen" (S. 412) wird. Entweder bleiben die Mitglieder des Bundes also in der alten Welt mit ihren feudalen Eigentumsverhältnissen, oder sie gehen in die Welt hinaus, wo

---

[15] *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 580.
[16] Vgl. auch Brown, S. 84.
[17] Schrimpf fasst dieses "Wandern" doch zu positiv auf, wenn er erklärt: "Für ihn [Lenardo] wird die wandernde Bewegung, die seinem Bund die geschichtliche Gegenwart aufgenötigt hat, zum Weltprinzip überhaupt. Sie erscheint als das wahre Element der Expansion, durch das der Mensch in die Weite und zu grossräumigem Denken geführt und damit vor der Verengung seines Daseins im eingeschränkten Beharren bewahrt wird" (*Das Weltbild des späten Goethe*, S. 138).

neue, veränderte ökonomische Bedingungen sie erwarten.

In seiner Wanderrede geht Lenardo zunächst von der Betonung des Grundbesitzes aus, der als "das Erste, das Beste anzusehen" sei, "was dem Menschen werden könne" (S. 412). Denn auf dem Besitz ist die Familie, die Land- und Stadtgemeinschaft sowie der Staat gegründet. Aber Lenardo stellt dem Grundbesitz sodann die menschliche Arbeit und Leistung gegenüber, die er weitaus höher einschätzt:

> Wenn das was der Mensch besitzt von grossem Wert ist, so muss man demjenigen was er tut und leistet noch einen grössern zuschreiben. Wir mögen daher bei völligem Überschauen den Grundbesitz als einen kleineren Teil der uns verliehenen Güter betrachten. Die meisten und höchsten derselben bestehen aber eigentlich im Beweglichen, und in demjenigen was durchs bewegte Leben gewonnen wird. (S. 413)

Während der Oheim in seinem wirtschaftlichen Denken noch den festen Grundbesitz zugrunde legt, wird er bei Lenardo durch das "bewegte Leben" und vom "Beweglichen" verdrängt. Auch in diesem Punkt bilden also Oheim und Neffe einen Gegensatz. Von "der bestehenden feudalen Aneignungs- und Produktionsordnung, die Mensch und Sachen gleichermassen immobil machte,"[18] wendet sich also der Bund ab und geht zur neuen ökonomischen Ordnung über, die deren vollkommene Mobilität voraussetzt. Selbst wenn die jüngeren Menschen "die Lust zu bleiben und zu verharren" (S. 413) von ihren Vätern geerbt hätten, sähen sie sich doch zur Beweglichkeit aufgefordert. Gerade weil für Lenardo die Beweglichkeit wichtiger ist als

---

[18] Burkhard Tuschling, *Die 'offene' und die 'abstrakte' Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie* (Berlin, 1978), S. 421; zitiert nach Degering, S. 23.

der Besitz, strebt er mit seinem Auswandererbund in die Welt hinaus, wo "unermessliche Räume der Tätigkeit offen stehen" (S. 413).

Die "Beweglichkeit" (S. 414) des Menschen ist ausschlaggebend für Lenardos Auffassung des Wanderns, dessen Bedeutung er durch einen grossen historischen Überblick darstellt, der von den Nomaden und der Völkerwanderung bis zu Eroberern, Fürsten und Kaisern reicht. Von diesen vergangenen Formen des Wanderns unterscheidet sich der neue Begriff; denn "die Zeit ist vorüber wo man abenteuerlich in die weite Welt rannte" (S. 419).[19] Für den beweglichen Menschen der neuen Zeit gilt der Grundsatz, dass er lerne, "sich ohne dauernden äusseren Bezug zu denken" und "das Folgerechte nicht an den Umständen, sondern in sich selbst" suche: "er wird sich ausbilden und einrichten dass er überall zu Hause sei" (S. 419). Der mobile Mensch muss also nicht nur fähig sein, sich aus der Bindung an eine Umgebung zu lösen, sondern sich auch stets in der Lage sehen, an einem andern Ort wieder tätig sein zu können:

> Irgend ein grosses geregeltes Reich beschaue man, wo der Fähigste sich als den Beweglichsten denken muss; nach dem Winke des Fürsten, nach Anordnung des Staatsrats wird der Brauchbare von einem Ort zum andern versetzt. (S. 417)

Diese Bindungslosigkeit führt so weit, dass selbst der Landwirt nicht an seinem Grund und Boden festhalten soll, sondern das erst gerodete und urbar gemachte Land wieder mit Gewinn verkauft, um immer weiter in die Wüste zu dringen und

---

[19]Degering, S. 21.

von neuem zu beginnen (S. 417). Das moderne Nomadentum wird hier *ad absurdum* geführt.

Die Beweglichkeit des Menschen hängt dabei eng mit der Nützlichkeit zusammen. Sie wird zum Wahlspruch des Bundes: "Wo ich nütze ist mein Vaterland! Zu Hause kann einer unnütz sein, ohne dass es eben sogleich bemerkt wird; aussen in der Welt ist der Unnütze gar bald offenbar" (S. 414). Nützlich ist der sich auf eine bestimmte Tätigkeit spezialisierende Mensch. Die Bindung an die Gesellschaft beruht für Lenardo auf der Einsicht, dass der einzelne Mensch "sich nicht hinreichend" ist und somit die Gesellschaft "eines wackern Mannes höchstes Bedürfnis" (S. 419) bleibt. Nicht der ganze Mensch wird verlangt, sondern der beschränkte; nicht Individualität soll der Mensch sein, sondern "Organ" (S. 43) und somit ein nützliches "Glied" (S. 264) der Gesellschaft. Lenardo schliesst mit der Aufforderung: "Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen, wie sich der Bauherr nach dem Architekten und dieser nach Maurer und Zimmermann umsieht" (S. 419).

Amerikanische Siedlung

Nicht alle Mitglieder des Bundes entschliessen sich am Ende zur Auswanderung. Mit dem Hinzutreten Odoards teilt sich der Auswandererbund in die "Abreisenden" und die "Bleibenden" (S. 433) auf, und es entsteht ein amerikanischer und ein europäischer Siedlungsplan. Ausserdem bildet sich beim Abschied der Auswanderer noch eine weitere Gruppe um den

Amtmann, die ebenfalls zurückbleibt. Den amerikanischen Siedlern stehen in Übersee die Besitzungen des Oheims und die Ländereien der Turmgesellschaft zur Verfügung. Der Besitz des Oheims befindet sich "mitten in der vollkommensten bürgerlichen Einrichtung," in die sich die Auswanderer "als einflussreiches Staatsglied" (S. 470) einfügen können. Allerdings gibt es auch Gebiete, die sich zum Neubeginn eher eignen. So grenzt an den Besitz des Oheims eine "noch unangebaute Wüste," wo vor allem Lenardo und Friedrich die Möglichkeit haben, "zu zeigen, wie man eigentlich von vorn beginnen und einen Naturweg einschlagen könne" (S. 470-71). Ausserdem ist in den mit den Besitzungen des Oheims durch einen Kanal verbundenen Ländereien der Turmgesellschaft noch "unbebautes und unbewohntes Land" (S. 263) zur Genüge zu finden, das erschlossen werden kann. Dort sollen Spinnereien und Webereien entstehen, Werkstätten für Handwerker können errichtet werden und wohl auch Landwirte sich ansiedeln.

Zwar scheint in der amerikanischen Siedlung zunächst das Handwerk den Vorrang zu haben, doch lässt allein schon der Kanalbau auf eine künftige industrielle Entwicklung schliessen. Bereits Susanne spricht davon, dass in Amerika als Recht und sogar Pflicht anzusehen sei, was in der Heimat ein Verbrechen wäre, nämlich Maschinen aufzustellen. So denkt man bereits an ein "Monopol" für Textilien und sieht die Schülerzahl sich "ins Hundertfache vermehren." Selbst "der ernste Montan" hat sein Augenmerk schon auf "die dortige Bergfülle an Blei, Kupfer, Eisen und Steinkohlen" (S.

474) gerichtet, so dass mit deren Förderung zu rechnen ist. Dabei wird die kleine Führungsschicht, wie der Abbé berichtet, "die verwickelten Aufgaben zu lösen unternehmen und den Umschwung der Tätigkeit zu befördern wissen" (S. 263).

Goethe war mit der schnellen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung auf dem neuen Kontinent durch die vielen Besucher aus Amerika, durch Werke und Berichte und vor allem durch den aufschlussreichen Reisebericht des Prinzen Bernhard von Weimar vertraut, der die östlichen und südlichen Staaten Amerikas sowie auch den Osten Kanadas bereiste. Immer wieder kommt es zu Bemerkungen über den rapiden Aufbau des neuen Landes. So vergleicht Goethe Marienbad und seine schnelle Entwicklung mit einer amerikanischen Stadt, die innerhalb von "vier Jahren aus dem Nichts entstanden, schon grosse Kupferwerke nach England gesendet habe."[20]

Vor allem der Reisebericht des weimarischen Prinzen vermittelt Goethe einen lebhaften Eindruck von dem in dem neuen Land herrschenden gesellschaftlichen und kulturellen Leben sowie der wirtschaftlichen Entwicklung. Der Prinz berichtet über den Besuch von Manufakturen, Fabriken, Schulen, Museen, Bibliotheken sowie Privathäusern und kommentiert einmal: "Gewiss aber ist: hier, in Amerika, verbreitet sich der wirkliche Wohlstand weit mehr unter der Nation, und

[20]Gespr. mit Lili Parthey, 23. Juli 1823 (XXIII, 277); vgl. auch Brief an Zelter, 2. Mai 1820, in dem er im Bezug auf Marienbad sagt: "Mir war es übrigens, als wäre ich in den nordamerikanischen Einsamkeiten, wo man Wälder aushaut, um in drei Jahren eine Stadt zu bauen" (XXI, 391). Vgl. auch Urzidil, S. 18-20.

das Land wird besser angebaut."[21] Vor allem die Ausführungen über die Siedlungsgesellschaft "New Harmony" des Württembergers Rapp, die in der Stadt Economy 700 Mitglieder umfasste, sowie diejenige des Engländers Robert Owen müssen für Goethe von besonderem Interesse gewesen sein.[22] Prinz Bernhard fügt seinem Bericht in einer Beilage sogar die Verfassung, Gesetze und Anordnungen für eine solche Gemeinde bei, die unter anderem die vollkommene Gleichheit aller Mitglieder, die Gütergemeinschaft, die Leitung durch einen gewählten Ausschuss und die Aufstellung einer Polizei vorsehen. Ausserdem soll die Anwendung der Maschinen gefördert werden, da sie, wenn sie zweckmässig angewandt werden, es ermöglichen, "aus der Handarbeit nur eine gesunde und angenehme Leibesübung zu machen."[23] Zur Heimkehr des Prinzen hat Goethe dann in einem Logengedicht noch einmal das rege Leben Amerikas zusammengefasst:

> Da summt es wie ein Bienenschwarm,
> Man baut, man trägt herein,
> Des morgens war es leer und arm,
> Um abends reich zu sein.
> Geregelt wird der Flüsse Lauf
> Durch kaum bewohntes Land,
> Der Felsen steigt zur Wohnung auf,
> Als Garten blüht's im Sand.[24]

Amerika ist also ein Land, dessen ungeheuere Weite Freiheit

---

[21] Luden, Heinrich, Hrsg., *Reise Sr. Hoheit des Herzogs Bernhard zu Sachsen-Weimar-Eisenach durch Nord-Amerika in den Jahren 1825 und 1826*, Erster und zweiter Teil (Weimar: Wilhelm Hoffmann, 1828), I, 95.

[22] Vgl. auch Beutler, "Von der Ilm zum Susquehanna," S. 604-20.

[23] Luden, Hrsg., *Reise Sr. Hoheit des Herzogs Bernhard zu Sachsen-Weimar-Eisenach*, II, 314.

[24] "Dem Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar die verbundenen Brüder der Loge Amalia zu Weimar am 15. September 1826," II, 319.

zu neuer Entfaltung und Entwicklung bietet, wie sie auf diese Weise im alten Land nicht möglich ist.

Der Plan für die amerikanische Siedlung wird von Wilhelm und Friedrich besprochen, aber nur die "Quintessenz" (S. 434) davon im Roman mitgeteilt. Er zeichnet sich durch Pragmatismus und Lakonismus aus. Allgemein wird von der geplanten Ansiedlung als der amerikanischen Utopie gesprochen, aber in der Kritik besteht keine Einstimmigkeit darüber, ob es sich dabei tatsächlich um eine Utopie handelt. Trunz nennt den Plan "real im Einzelnen, utopisch im Ganzen,"[25] Stöcklein betrachtet den Entwurf der amerikanischen Siedlung wie auch die Pädagogische Provinz mit Platons Staat nicht als "Bild des Wünschenswertesten, des Vollkommenen," sondern als "Bild des Zweitbesten,"[26] und Peschken gelangt sogar zu der Auffassung, dass es sich dabei um "eine umgekehrte Utopie" handele, da dem "äusseren utopischen Zug keine inneren entsprechen."[27] Feuerle hat in ihrer Studie sogar versucht, den amerikanischen Siedlungsplan sowie andere utopische Vorstellungen im Roman im Zusammenhang mit der Tradition der utopischen Literatur zu sehen. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass der amerikanische Siedlungsplan den Charakter anderer Utopien aufweise und in einigen Gesichtspunkten selbst dem Idealtyp der Utopie entspreche.[28] Dagegen stellt Sagave jedoch zu Recht eine

[25]Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 703.
[26]Paul Stöcklein, *Wege zum späten Goethe* (Hamburg: Marion von Schröder, [2]1960), S. 351.
[27]Peschken, S. 197.
[28]Lois Marie Feuerle, *Goethe's Wilhelm Meisters Wanderjahre: A Document in the History of Utopian Thought*, Diss. Kansas

Beziehung zwischen den bestehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen in der Heimat und den für die künftige Siedlung geplanten her:

> L'utopie est la concentration abstraite d'un système totalement séparé de la vie économique et sociale réelle. Pour les Voyageurs de Gœthe, il n'y a point de rupture avec l'économie existante dont certaines formes importantes sont maintenues. Dans les *Années de voyage*, l'avenir est le prolongement rationalisé d'un présent dont on élimine des contradictions économiques.[29]

Bestimmte Elemente besonders des ökonomischen Bereichs des Oheims bleiben durchaus erhalten und werden noch weitergeführt, während andere abgewandelt werden sollen. Man will, wie es heisst, "die Vorteile der Kultur mit hinüber nehmen und die Nachteile zurücklassen" (S. 437).

Der Plan führt im allgemeinen die Grundlagen der amerikanischen Siedlung aus. Obwohl zunächst noch die Eingliederung – zumindest eines Teils der Siedler – in die auf den Gütern des Oheims schon bestehende "vollkommenste bürgerliche Einrichtung" vorgesehen ist und Lenardo in seiner Wanderrede es noch als eine der strengsten Pflichten des Bundes bezeichnet hat, "alle Regierungsformen gleichfalls gelten zu lassen" (S. 420), scheint der Plan die Einrichtung eines gesonderten autonomen Gemeinwesens vorzusehen. Wichtigste Voraussetzung ist dabei die Verankerung in "Religion und Sitte"; denn sie sind das, "was Menschen eigentlich zusammenhält" (S. 433). Die Sittenlehre wird allerdings von der Religion abgesondert, da sie nicht auf das innere Leben

---

[28] 1969, S. 107-14.
[29] Sagave, *Recherches*, S. 27.

des Menschen, sondern ganz auf das Praktische ausgerichtet ist: "sie ist rein tätig und wird in den wenigen Geboten begriffen: Mässigung im Willkürlichen, Emsigkeit im Notwendigen" (S. 434). In der neuen Gesellschaft gilt also, was Sankt Christoph in Abwandlung von Wilhelms Lied schon vor dem Bund feststellte, nämlich dass das "Leben Tat um Tat" (S. 337) sei. Tätigkeit ist in den Kolonien nicht bloss Mittel, sondern sie wird zum Selbstzweck erhoben.[30]

Für die Verwaltung der amerikanischen Siedlung gilt der Grundsatz: "'Das grösste Bedürfnis eines Staats ist das einer mutigen Obrigkeit'" (S. 435-36). Da die Überzeugung herrscht, dass man "einfach anfangen müsse" (S. 436), wird dabei zunächst von einer "höhern Obrigkeit" (S. 436) und der Polizei, nicht aber der Justiz ausgegangen. Die Aufgabe der "höhern Obrigkeit" besteht darin, dass sie "alles lenkt" (S. 436). Das bedeutet, dass sie hauptsächlich darum bemüht ist, "Gleichheit in den Hauptsachen zu erhalten," aber "in lässlichen Dingen einem jeden seinen Willen zu gestatten" (S. 436). Die Obrigkeit greift also nicht in alle Bereiche des Lebens ein, und sie wird ihren Sitz auch nicht an einem Ort haben, sondern beständig umherziehen. Diese Einrichtung, so heisst es, ist "dem Sinne freier Staaten am allergemässesten" (S. 436) und entspricht dem Beispiel der mittelalterlichen deutschen Kaiser. Es soll damit eine zu starke Zentralisierung und die Bildung einer Hauptstadt vermieden werden, die sich auf andere Städte nachteilig auswirken

[30]Vgl. Degering, S. 74.

würde. Allerdings hat Goethe das Fehlen einer zentralen Hauptstadt in Deutschland stets als grossen Nachteil betrachtet und noch im Jahre 1827 die Franzosen um eine Stadt wie Paris beneidet, "wo die vorzüglichsten Köpfe eines grossen Reiches auf einem einzigen Fleck beisammen sind und in täglichem Verkehr, Kampf und Wetteifer sich gegenseitig belehren und steigern." Gerade eine solche Stadt, wo jeder Platz "an eine grosse Vergangenheit erinnert,"[31] wird auch im 19. Jahrhundert gute Köpfe hervorbringen.

Es wird nicht erläutert, wer zur Obrigkeit gehören wird, aber die Bemerkungen des Abbés weisen darauf hin, dass die bisherige Führungsschicht des Bundes auch im neuen Kontinent eine hervorragende Rolle spielen wird. Zwar wird der Mehrheitsbeschluss im Rechtsverfahren angewandt, aber grundsätzlich wird die Majorität nur bedingt anerkannt. Man lässt sie freilich "im notwendigen Weltlauf" gelten, doch "im höhern Sinne" hat man "nicht viel Zutrauen auf sie" (S. 436).

Wenn bei der Rechtsordnung der zukünftigen Siedlung "nicht an Justiz, aber wohl an Polizei" (S. 436) gedacht wird, so liegt das, wie Radbruch ausführt, darin begründet, dass man nicht "den Rechtsschutz des einzelnen, vielmehr das Gemeininteresse und die Verwaltung als den Kern des Gemeinwesens"[32] ansieht. In den "Betrachtungen im Sinne der

---

[31]Gespr. mit Eckermann, 3. Mai 1827 (XXIV, 629).
[32]Radbruch, S. 117. Vgl. auch die Bedeutung des Wortes *Polizei* im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts: "im allgemeinsten sinne ist *polizei* die sorge eines staats oder eines gemeindewesens (unter staatlicher leitung) für das gemeinwohl mittels obrigkeitlichen zwanges" (Jacob Grimm und

Wanderer" hat Goethe das Verhältnis von Recht und Polizei dargelegt:

> Das Recht dringt auf Schuldigkeit, die Polizei aufs Geziemende. Das Recht ist abwägend und entscheidend, die Polizei überschauend und gebietend. Das Recht bezieht sich auf den Einzelnen, die Polizei auf die Gesamtheit. (S. 322)

Bei der Einrichtung der Polizei steht also das Interesse der Gemeinschaft im Mittelpunkt. Darüber hinaus sehen auch die Statuten für Owens amerikanische Siedlungsgesellschaft die Aufstellung einer Polizei vor.[33]

Die Aufgabe der Polizei besteht darin, zu gewährleisten, dass keiner "dem andern unbequem" wird, und "wer sich unbequem erweist wird beseitigt, bis er begreift wie man sich anstellt um geduldet zu werden" (S. 436). In jedem Bezirk befinden sich drei Polizeidirektoren, die sich abwechseln und auch nachts zur Verfügung stehen, "wie im Bergwerk, das auch nicht stillstehen darf" (S. 431). Dabei haben sie das Recht, "zu ermahnen, zu tadeln, zu schelten und zu beseitigen" (S. 436). Unter "beseitigen" wird die "Absonderung von der bürgerlichen Gesellschaft" verstanden, und zwar "gelinder, entschiedener, kürzer und länger nach Befund" (S. 437), bis der Bestrafte in der Lage ist, sich wieder in die Gemeinschaft einzuordnen. Dies stellt vorerst die einzige Strafe dar. Später, wenn die Staatsbürger zu Besitz gelangt sind, "zwackt man ihnen auch davon ab" (S. 437). Die Bestrafung obliegt den Geschworenen; denn

---

[32] Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* [Leipzig: S. Hirzel, 1889], VII, 1982).
[33] Luden, Hrsg., *Reise Sr. Hoheit des Herzogs Bernhard zu Sachsen-Weimar-Eisenach*, II, 313.

bestrafen kann "nur eine zusammenberufene Zahl" (S. 437). Dabei will man von milden Gesetzen ausgehen, die befolgt werden, anstatt strenge Gesetze zu haben, die ohnehin "sehr bald abstumpfen" (S. 437). Als gelinde Strafe wird zu Anfang die Inhaftierung betrachtet, wobei jedoch die Gesetze jederzeit verschärft werden können.

Auch setzt man sich in Amerika, "wo gewisse menschenwürdige Gesinnungen sich immerfort steigern" (S. 355) werden, für die Abschaffung der Todesstrafe ein. Statt dessen sollen "weitläufige Kastelle, ummauerte Bezirke" erstellt werden, "um den ruhigen Bürger gegen Verbrechen zu schützen und das Verbrechen nicht straflos walten und wirken zu lassen" (S. 355). Die Rechtsordnung der amerikanischen Siedlung, die eine ideologische Ausrichtung aufweist, ist nicht frei von Ungereimtheiten. So gesteht dann auch "der Sammler und Ordner dieser Papiere," dass noch "Probleme" in der Gesellschaft "zirkulieren" (S. 437). Doch stimmt eine Äusserung bedenklich, die allerdings nicht im Zusammenhang mit dem amerikanischen Siedlungsplan steht, sondern auf ein Gespräch zwischen Montan und dem Astronomen zurückgeht. Dort ist davon die Rede, dass Staat und Kirche im Notfall jedes Mittel gestattet werden soll, um einer "widerspenstigen Masse" (S. 475) entgegenzutreten und die Ordnung zu bewahren. Solche Auffassungen haben sich in der Tat in der Geschichte verhängnisvoll ausgewirkt.

Die Familie ist zunächst in der amerikanischen Siedlung noch von grundlegender Bedeutung. Sie ist vor allem auch

daher so wichtig, weil, wie Friedrich bemerkt, "wir erst anfangen" (S. 435). Den "Hausvätern und Hausmüttern" sollen "grosse Verpflichtungen" (S. 435) zugeteilt werden, und sie sollen auch eine Rolle in der Erziehung übernehmen. In der Anfangsphase hat die Familie also noch eine zentrale Rolle und ihre Funktion ähnelt der, die sie in der alten Gesellschaft ausgeübt hat. Aber im Laufe der Entwicklung wird ihr "Gewicht" (S. 435) ein schwächeres werden und ihre Aufgabe sich ändern.

Bereits in Lenardos Wanderrede spielt die Nützlichkeit eine hervorragende Rolle. In dem amerikanischen Siedlungsplan wird aber noch die Betonung der Zeit hinzugefügt:

> Unsere Sittenlehre . . . dringt nun hauptsächlich auf Besonnenheit, und diese wird durch Einteilung der Zeit, durch Aufmerksamkeit auf jede Stunde höchlichst gefördert. Etwas muss getan sein in jedem Moment, und wie wollt' es geschehen, achtete man nicht auf das Werk wie auf die Stunde? (S. 435)

Dies erinnert an Punkt sechs aus Franklins "Artikeln des religiösen Glaubens und Handelns" vom 20. November 1728: "Verliere keine Zeit; beschäftige dich immer mit etwas Nützlichem!"[34] Aber selbst "die asketischen Grundsätze Benjamin Franklins" sahen noch eine Aufteilung des Lebens "in Arbeit und Erholung" vor, die "einen gewissen Genuss"[35] erlaubte. Aber in der amerikanischen Siedlung wird die Zeit "die höchste Gabe Gottes und der Natur und die aufmerksamste Begleiterin des Daseins" (S. 434) genannt. Aus diesem Grunde werden die Uhren vervielfältigt, so dass sie "mit Zeiger und

---

[34]Zitiert nach Schlechta, S. 88.
[35]Degering, S. 75.

Schlag" auch die Viertelstunden anzeigen, wobei sie noch von Telegraphen unterstützt werden, wenn diese "sonst nicht beschäftigt sind" (S. 434-35). Goethe hat zwar immer wieder die richtige und sinnvolle Nutzung der Zeit betont, aber auch das blosse Beschäftigtsein abgelehnt.[36] So heisst es in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer": "Unbedingte Tätigkeit, von welcher Art sie sei, macht zuletzt bankerott" (S. 310). Und im Gedicht "Vermächtnis," das sich an die "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" anschliesst, ist ausdrücklich von Genuss und Freude im Leben die Rede; denn nur

> Dann ist Vergangenheit beständig,
> Das Künftige voraus lebendig,
> Der Augenblick ist Ewigkeit. (S. 333)

In der amerikanischen Siedlung konzentriert man sich jedoch nur auf die Gegenwart, und das Leben erschöpft sich in der Arbeit. Schlechta hat diese neue Erwerbsmoral so zusammengefasst:

> Arbeit ist das einzig wirksame Mittel gegen jede Art von 'Pathos.' Arbeit allein lässt vergessen, was wir eigentlich sind; Arbeit allein entzieht uns dem dunklen und unbestimmbaren Strom des Lebens und versetzt uns in eine Welt, die wir gemacht, in der wir uns gemacht haben, die also ganz die unsere ist. An Anfang und Ende allerdings darf man nicht denken; aber wer absolut tätig ist, denkt ja auch nur, was der Tag fordert – und so ist der Zirkel geschlossen.[37]

In diesem Sinne gelten "Branntweinschenken" und

---

[36]Vgl. in dieser Arbeit III B "Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." Vgl. auch Thomas Mann, der von Goethes "Zug von Sorglichkeit" spricht, "womit der Zeitkultus, die Zeitheiligung, Zeitökonomie zusammenhängt, die jede Minute ausschöpft und sein Leben zu einem der vielfältig fleissigsten gemacht hat, die je geführt worden sind" ("Goethe als Repäsentant des bürgerlichen Zeitalters," Bd. IX: *Reden und Aufsätze*, S. 308).
[37]Schlechta, S. 79.

"Lesebibliotheken" als Nachteile der Kultur und werden in der amerikanischen Siedlung nicht geduldet. Trinken und Bücher lenken wohl zu sehr von der täglichen Nutzung der Zeit ab. Daher erklärt Friedrich, dass er nicht eröffnen wolle, wie man sich "gegen Flaschen und Bücher verhalten" (S. 437) werde: "dergleichen Dinge wollen getan sein, wenn man sie beurteilen soll" (S. 437). Selbst Glocken werden in diesem gesellschaftlichen Leben nicht zu finden sein wie auch keine Trommeln im soldatischen, sondern die menschliche Stimme und Blasinstrumente betrachtet man als "hinreichend" (S. 435). Alles was nur im geringsten Gefühle erwecken, Leidenschaften hervorrufen und die Phantasie fördern könnte, ist aus dieser auf Arbeit ausgerichteten neuen Gesellschaft ausgeschlossen. Und auch Geselligkeit und Musse haben in einer der Nützlichkeit gewidmeten Zeiteinteilung keinen Platz. Es überrascht daher kaum, dass die Auswanderer im Hinblick auf ihr neues Leben über dem Meer in einen schmerzlichen Gesang ausbrechen.

Binnensiedlung und der Amtmann

Neben dem amerikanischen Siedlungsplan steht die von Odoard vorgesehene Siedlung in der alten Welt, die in einer von den übrigen Staaten seines Fürsten getrennten Provinz gelegen ist. Dort setzt sich Odoard für die Auflösung der bestehenden feudalen Verhältnisse und die Einführung des neuen ökonomischen Systems ein. Da er sich, ähnlich wie der Oheim, mit althergebrachten Besitzverhältnissen und

überlieferten Rechten und Gesetzen auseinandersetzen muss, nimmt er eine Mittelstellung zwischen dem Bereich des Oheims und der amerikanischen Siedlung ein. Dabei geht Odoard davon aus, dass es auch in der alten Welt noch Gebiete gibt, die "einen bessern Anbau bedürfen als ihnen bisher zuteil ward" (S. 438). Doch unterscheiden sich diese Gebiete von denen in der neuen Welt; denn dort hat die Natur "grosse weite Strecken ausgebreitet, wo sie unberührt und eingewildert liegt" (S. 438). Daher ist es über dem Meer für den Entschlossenen leicht, der Natur "nach und nach die Wüsteneien abzugewinnen und sich eines teilweisen Besitzes zu versichern" (S. 438). In der alten Welt, wo es keine uranfänglichen Zustände mehr gibt, ist das wesentlich schwieriger. Während in Amerika ein Neubeginn möglich ist, müssen die Siedler des europäischen Projekts von bestehenden Verhältnissen ausgehen. Odoard gesteht in seiner Rede:

> Hier ist überall ein teilweiser Besitz schon ergriffen, mehr oder weniger, durch undenkliche Zeit das Recht dazu geheiligt; und wenn dort das Grenzenlose als unüberwindliches Hindernis erscheint, so setzt hier das Einfachbegrenzte beinahe noch schwerer zu überwindende Hindernisse entgegen. Die Natur ist durch Emsigkeit, der Mensch durch Gewalt oder Überredung zu nötigen. (S. 438)

Der grenzenlosen Weite Amerikas stehen in Europa die durch eine lange Tradition gefestigten Besitzverhältnisse gegenüber. Da diese nicht einfach "durch Emsigkeit" überwunden werden können wie die Natur, ist man bereit, bei der Auflösung des feudalen Grundbesitzes "Überredung" und sogar "Gewalt" anzuwenden. Wie diese Gewalt aussieht, zeigt das Beispiel von Philemon und Baucis, deren Hütte Fausts grossem

Kolonisierungsprojekt im Wege steht und die deshalb samt ihren Besitzern den Flammen zum Opfer fällt.

Es besteht kein Zweifel, dass jede Tradition die Gefahr in sich birgt, zu erstarren. Das trifft auch auf überkommene Besitzverhältnisse, ererbte Privilegien und überlieferte Lebensformen zu:

> Gewohnheit, jugendliche Eindrücke, Achtung für Vorfahren, Abneigung gegen den Nachbar und hunderterlei Dinge sind es, die den Besitzer starr und gegen jede Veränderung widerwillig machen. Je älter dergleichen Zustände sind, je verflochtener, je geteilter, desto schwieriger wird es, das Allgemeine durchzuführen, das, indem es dem einzelnen etwas nähme, dem Ganzen und durch Rück- und Mitwirkung auch jenem wieder unerwartet zugute käme. (S. 438)

Goethe ist sich durchaus der Problematik bewusst, die das "Festhalten und Zersplittern des Grundbodens"[38] mit sich bringt. Aus eigener Erfahrung weiss er, wie sehr das seit dem 17. Jahrhundert bestehende Fideikommiss alle landwirtschaftlichen Reformen erschwert. Die während seiner Amtszeit vorgenommenen Versuche, Boden- und Steuerreformen einzuführen, scheiterten an dem Wiederstand des konservativen grundbesitzenden Adels und der Gleichgültigkeit Carl Augusts.[39] Enttäuscht schreibt Goethe daher am 9. Juli 1786, kurz vor seiner Abreise nach Italien, an Frau von Stein: "Denn ich sage immer wer sich mit der Administration abgiebt, ohne regierender Herr zu seyn, der muss entweder ein Philister oder ein Schelm oder ein Narr seyn."[40] Noch die verschiedenen Reformgesetze, die von Carl August in den zwanziger

---

[38] *MuR* Nr. 346, IX, 536.
[39] Vgl. Sagave, "Französische Einflüsse in Goethes Wirtschaftsdenken," S. 117-18.
[40] Brief an Charlotte von Stein, 9. Juli 1786 (XVIII, 937).

Jahren erlassen werden und denen eine ziemliche Zaghaftigkeit anhaftet, zeigen, wie schwierig es war, die althergebrachten Rechte zu ändern.[41] In der Auseinandersetzung zwischen der alten und neuen Ordnung erkennt Goethe den sich stets wiederholenden "Kampf des Alten, Bestehenden, Beharrenden mit Entwicklung, Aus- und Umbildung."[42] Allerdings lehnt er jede Gewalt sowie jeden revolutionären Umsturz ab und setzt statt dessen sein Vertrauen in die Regierung: "Der grösste Verstand des Regierenden wäre daher, diesen Kampf so zu mässigen, dass er ohne Untergang der einen Seite sich ins gleiche stellte."[43]

Odoard gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, "das Herkömmliche, so gut als es sich tun liess" (S. 439), zu benutzen, sondern er erkennt, dass ihm die Zeit bei seinem Unternehmen beistehen wird:

> Das Jahrhundert muss uns zu Hülfe kommen, die Zeit an die Stelle der Vernunft treten, und in einem erweiterten Herzen der höhere Vorteil den niedern verdrängen. (S. 440)

Odoard ist also davon überzeugt, dass das einmal eingeleitete neue ökonomische System mit der Zeit sich durchsetzen wird. Was die "Vernunft" nicht erreicht, wird der Zeit gelingen. Denn wenn es gilt, den "Vorteil im grossen" zu erreichen, genügt es nicht, von der "Notwendigkeit" auszugehen oder den "Masstab ans Gegenwärtige" (S. 440) zu legen. Um eine "Zukunft erschaffen" zu können, muss der "Blick ins

---

[41]Hans Eberhardt, *Goethes Umwelt* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1951), S. 44.
[42]*MuR* Nr. 346, IX, 536.
[43]*MuR* Nr. 346, IX, 536.

Weitere" (S. 440) gehen, und das wiederum ermöglicht die Zeit.

In der Binnensiedlung wird eine straffe Ordnung herrschen. Da auch in dieser Gemeinschaft "alle brauchbaren Menschen" durchaus "in Bezug untereinander stehen" (S. 419), sieht Odoard, wie schon vor ihm Lenardo, die bürgerliche Gesellschaft als einen "Bau" (S. 441), der von vielen einzelnen errichtet wird. Die Handwerke werden in dieser Gemeinschaft als "'strenge Künste'" betrachtet, von denen die "'freien' entschieden getrennt und abgesondert werden" (S. 441). Strenge Regeln und Stufen sind mit der "strengen Kunst" verbunden, der sich die Menschen ein Leben lang widmen müssen. Die Handwerker haben sich einer sorgfältigen Ausbildung zu unterziehen, und die Stufen vom Lehrling über den Gesellen zum Meister sollen "aufs strengste" (S. 441) eingehalten werden. Während es bei den "freien Künsten" einerlei sei, "ob sie gut oder schlecht betrieben werden," dürften sich die "strengen Künste" "nichts erlauben" (S. 442). Gerade weil die Handwerker am "Aufbau" beteiligt sind, müssen sie sich beschränken: "ein einziges Glied, das in einer grossen Kette bricht, vernichtet das Ganze. Bei grossen Unternehmungen wie bei grossen Gefahren muss der Leichtsinn verbannt sein" (S. 441-42). Diese "strengen Künste" haben trotz ihres Namens nichts mehr mit Kunst zu tun. Sie unterscheiden sich von der traditionellen Auffassung des Handwerks, die sich noch auf das Ganze bezog und die Vielseitigkeit einschloss. Die "strengen Künste" sind

Teilarbeit und damit beschränkt und einseitig. Denn die Hand als Organ der "strengen Kunst" "muss eine Natur für sich sein, ihre eignen Gedanken, ihren eignen Willen haben, und das kann sie nicht auf vielerlei Weise" (S. 443). Deutlich hat Goethe den Unterschied zwischen den Handwerkern der neuen Zeit und denen vergangener Epochen hervorgehoben:

> Am wenigsten scheint man zu bedenken, dass die Baumeister des 13. Jahrhunderts auf ein ungeheures technisches Element wirkten, wovon bei uns alle Spur verschwunden ist. Wo sind denn die Verbrüderungen der Steinmetze und Maurer, ihre Archive, geheime Überlieferungen der Meister und Gesellen? wo der tüchtige Sinn, der ihren Gilden, Hütten genannt, das Leben gab? wo sind diejenigen Arbeiter, die das Glas färbten, malten, in Blei setzten . . . Da lässt sich denn freilich begreifen, wie ein ausserordentlicher Mann, der Baumeister des Doms zu Köln, vom Grundriss bis zum letzten Turm und Widerlagsspitze, von der Gewölberippe bis zu den bunten Scheiben, alles aus einem Guss denken und unternehmen konnte. Wie würden wir, wenn ein solches Unternehmen auch rätlich und zeitgemäss wäre, den hunderttausendsten Teil davon zusammenbetteln müssen.[44]

Damals waren Kunst und Handwerk noch eng verbunden. In dem Roman führt nur noch Joseph der Zweite die verschiedensten Arbeiten aus und ist auch künstlerisch tätig.

Odoards Binnensiedlung gleicht dem Bereich des Oheims und der amerikanischen Siedlung vor allem darin, dass das Nützlichsein eine hervorragende Stellung einnimmt. Und so gilt auch hier das Gebot: "Wo wir Nützliches betreiben / Ist der weiteste Bereich" (S. 443). Während aber in der amerikanischen Siedlung die "Majorität" (S. 436), soweit sie "im notwendigen Weltlauf" (S. 436) unumgänglich ist, akzeptiert wird, besitzt Odoard unumschränkte Vollmacht.

---

[44]Briefkonzept an L. F. Catel, 20.-22. April 1815 (XXI, 68-69).

Aber noch eine dritte Gruppe sondert sich von den Auswanderern ab. Es handelt sich dabei um die "allzufrühen Gatten" (S. 487), die sich "mit den hübschen Kindern des Dorfs und der Gegend mehr oder weniger befreundet" (S. 486) haben. Der Amtmann macht sich die Lage dieser "brauchbarsten Handwerker" (S. 487) als "ein wahrer Egoist" (S. 486) zunutze. Er gründet mit Hilfe der wohlhabenden Väter der Mädchen eine Möbelfabrik. Den "bürgerlichen Unfall" aber weiss der "gewandte Geschäftsmann" den Vätern noch als "ein Glück" (S. 487) darzustellen. Auf dieses "Glück" wie auch den Aufbruch der Binnensiedler und der Auswanderer fällt jedoch sogleich ein Schatten, wenn der Erzähler den Ausgangsort der grossen Unternehmungen beschreibt:

> Ruhe, aber freilich eine Art Totenruhe, war nach Verlauf dieser Flut über die Strassen des Orts, über den Hof des Schlosses gekommen, als unsern rechnenden und berechnenden Geschäftsmann ein hereinsprengender Reiter aufrief und aus seiner ruhigen Fassung brachte . . . er rief laut und ungeduldig nach den Bewohnern, nach den Gästen, und war leidenschaftlich verwundert alles so still und tot zu finden. (S. 487)

Am Eintritt in die neue Welt stehen also, wie Degering hervorhebt, "Gewalt, Zerstörung und Tod."[45]

Die neue ökonomische und gesellschaftliche Welt, wie sie vom Bund entworfen wird, dient nicht als wünschenswerte Möglichkeit, sondern als abschreckendes Beispiel. Der Kreis des Oheims, die Gebirgsbewohner, die amerikanische Siedlung und die Binnensiedlung zeigen, welche Folgen diese neue

---

[45]Degering, S. 27.

Entwicklung für den Menschen und die Gesellschaft haben wird. Nur in den Novellen lebt noch einmal die Erinnerung an die alte, untergehende Welt auf. Hier herrscht das Individuelle vor, und das Streben nach Liebe und Glück ist Ziel und Zweck des Lebens. Es gibt echte zwischenmenschliche Beziehungen, und man hat Zeit für Musse, die Natur, Kunst und Literatur. In der neuen, vom Bund geplanten Welt gelten nur noch die Gebote des Nutzens und des Nützlichseins. Die Tätigkeit ist nicht mehr Mittel zum Leben, sondern Selbstzweck. Es gibt keine Erholung, keinen Genuss und keine Freude am Leben; denn das Leben erschöpft sich in der Arbeit, und der Mensch ist nur noch Instrument der Arbeit. "Tun ohne Reden muss jetzt unsere Losung sein" (S. 262), verkündet Lenardo, der Organisator des Bundes.

Die neue ökonomische Ordnung ist nicht mehr an den festen Grundbesitz gebunden, sondern geht von der Beweglichkeit des Menschen und der Sache aus. Dabei wird die neue ökonomische Ordnung zum grössten Teil von Adligen eingeleitet; sie übernehmen die Führungsrolle in der bürgerlichen Umstrukturierung und Neuausrichtung. Der Oheim beginnt mit der kapitalistischen Nutzung seines Privateigentums. Er ist sich dabei dessen bewusst, dass die in der alten Welt bestehenden feudalen Verhältnisse ihm Beschränkungen auferlegen. Er versucht daher, den Übergang allmählich herbeizuführen, so dass in seinem Umkreis noch Überbleibsel feudaler Einrichtungen zu finden sind.

Die Auswanderung ist in dem Roman nicht die Folge einer allgemeinen wirtschaftlichen Not, sondern ihr Ziel ist die Ausdehnung der wirtschaftlichen Interessen des Bundes. In den traditionsfreien Kolonien der neuen Welt sieht man eine Möglichkeit, das neue ökonomische System ungehindert durch starre und althergebrachte Gesetze und Rechte durchzusetzen. Allerdings wird das gesellschaftliche Leben in der neuen Welt gerade wegen des Neubeginns ziemlich eingeschränkt. Während beim Oheim sich noch jeder für eine bestimmte Literatur interessiert, ist man in den neuen Kolonien nicht sicher, ob man Bücher ganz oder nur zum Teil verbannen und den Alkohol verbieten will. Auch in der Binnensiedlung, wo man bereit ist, gegen die überlieferten Rechte und Privilegien mit "Gewalt" (S. 438) vorzugehen, herrschen strenge Gesetze und eine straffe Ordnung. Die Handwerke werden zwar als "strenge Künste" bezeichnet, aber vollkommen von den "freien Künsten" abgesondert und getrennt.

Die Industrialisierung setzte in Deutschland viel später und zögernder ein als in England und Frankreich. Trotz dieser langsamen Entwicklung ist sich Goethe jedoch bewusst, dass das technische und ökonomische Zeitalter eine gewaltige Umstrukturierung der Gesellschaft mit sich bringen wird. Goethe ist vor allem darum besorgt, dass die neue Zeit "nichts reif werden lässt" und "im nächsten Augenblick den vorhergenden verspeist."[46] Er befürchtet, dass ohne Vergangenheit die Gegenwart und mit ihr auch die Zukunft

---

[46] *MuR* Nr. 479, IX, 559-60.

schwankend und unsicher sind. Deshalb spricht er von der "Lebhaftigkeit des Handels," dem "Durchrauschen des Papiergelds" und dem "Anschwellen der Schulden, um Schulden zu bezahlen."[47] Es ist eine Welt, wo "Reichtum," "Schnelligkeit" und "Mittelmässigkeit" herrschen und die nicht geniale Menschen verlangt, sondern "für leichtfassende praktische Menschen"[48] geschaffen ist.

---

[47] *MuR* Nr. 480, IX, 560.
[48] Brief an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825? (XXI, 634).

D. Kunst

Kunst und Handwerk

Mit der wirtschaftlichen Entwicklung findet in den *Wanderjahren* auch ein Wandel "von der Kunst zur Gesellschaft" und damit von einem "ästhetisch-kontemplativen Verhältnis zur Welt zu einem tätigen, sozial nützlichen Leben"[1] statt. Für die Auffassung der Kunst ist daher ihr Verhältnis zum Handwerk sowie ihre Ausrichtung auf die Gesellschaft von Bedeutung. Die Kunst wird, wie Trunz hervorhebt, kaum mehr "vom Ich aus gesehen," sondern sie tritt "in sozialer Funktion"[2] auf. Hannelore Schlaffer geht in ihrem bedeutenden Buch *Wilhelm Meister: Das Ende der Kunst und die Wiederkehr des Mythos* sogar davon aus, dass "Kunst als Ausdruck des Subjekts" in den *Wanderjahren* "unwiederbringlich verloren"[3] sei und setzt damit die These Schlechtas fort, der bereits in den *Lehrjahren* die Kunst in Mignon und dem Harfner in der rationalen Umgebung der Turmgesellschaft untergehen sieht.[4] In der von der Vernünftigkeit und dem Nützlichen noch weitaus stärker geprägten Welt der *Wanderjahre* hat die Kunst noch weniger Spielraum und droht unterzugehen, so dass in der Tat vom "Ende der Kunst"[5]

---

[1]Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (München: C. H. Beck, 1969), S. 644.
[2]Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 596.
[3]Hannelore Schlaffer, S. 12.
[4]Schlechta, S. 46-75.
[5]Vgl. auch Hannelore Schlaffer, "Kunst und Reflexion im deutschen Idealismus," *Literaturmagazin 6: Die Literatur und*

gesprochen werden kann. Zwar sieht der amerikanische Siedlungsplan "tüchtige Künstler" aus der Pädagogischen Provinz vor, aber "nur sehr wenige." Denn, wie der Abbé betont:

> Die Künste sind das Salz der Erde; wie dieses zu den Speisen, so verhalten sich jene zu der Technik. Wir nehmen von der Kunst nicht mehr auf als nur dass das Handwerk nicht abgeschmackt werde. (S. 263)

Für den Abbé haben die Künste nur noch als Verfeinerung des Handwerks eine Bedeutung. Wie Schicksal, Liebe, Leidenschaft, Schmerz und Trauer aus der neuen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, so hat auch die Kunst als deren Ausdruck und Bewältigung darin keinen Platz. Aus diesem Grunde werden auch "Lesebibliotheken" (S. 437) aus der amerikanischen Siedlung verbannt.

Bereits in einem früheren gleichnamigen Aufsatz geht Goethe auf das Verhältnis von Kunst und Handwerk ein. Er unterscheidet darin zwischen "Genuss" und "Luxus,"[6] zwischen dauerndem Wert und Augenblickswert. Während "die Arbeit eines echten Künstlers einen innerlichen, ewig bleibenden Wert" besitzt, hat die mechanische Arbeit der besten Art und am kostbarsten Metall stets "etwas Unbedeutendes und Gleichgültiges," das "nur so lang erfreuen kann als es neu ist."[7] Dabei lassen sich die Fertigkeiten des Handwerks ohne weiteres vererben und aneignen, das unmittelbare Talent des Künstlers aber muss angeboren sein. Das ist auch ein Grund dafür, dass sich die Vorteile des Handwerks in der

---

[5] *die Wissenschaften*, Hrsg. Nicolas Born und Heinz Schlaffer (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976), S. 109.
[6] "Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 127.
[7] "Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 127.

vergangenen Zeit erheblich vermehrt haben und die Kunst gerade in jüngster Zeit nur noch als "eine sehr zarte Pflanze" existiert, die "weder Boden noch Witterung noch Wartung"[8] findet. Das "verfeinerte Handwerk" aber und der "hochgetriebene Mechanismus" können den völligen Untergang der wahren Kunst herbeiführen, während sie andererseits das "einzige Gegenmittel gegen den Luxus"[9] darstellt. Im Verlauf der Geschichte haben immer wieder nachteilige Auswirkungen die Kunst beeinflusst. So zeigt sich, wie Goethe betont,

> dass von den ältesten Zeiten herauf die Menschen sowenig in den Künsten als in ihren bürgerlichen, sittlichen und religiosen Einrichtungen natürliche Fortschritte getan haben, vielmehr haben sich gar bald unempfundene Nachahmung, falsche Anwendung richtiger Erfahrungen, dumpfe Tradition, bequemes Herkommen der Geschlechter bemächtigt, alle Künste haben auch von diesem Einfluss mehr oder weniger gelitten, und leiden noch darunter, da unser Jahrhundert zwar in dem Intellektuellen manches aufgeklärt hat, vielleicht aber am wenigsten geschickt ist reine Sinnlichkeit mit Intellektualität zu verbinden, wodurch ganz allein das wahre Kunstwerk hervorgebracht wird.[10]

Gerade das Fehlen des Zusammenwirkens zwischen "reiner Sinnlichkeit" und "Intellektualität" oder Einbildungskraft und Verstand ist in den *Wanderjahren* offenbar.

Sammler und plastischer Anatom

Für den Sammler stehen Kunst und Handwerk in enger Beziehung. Jedoch betrachtet er das Handwerk nur als eine Vorstufe zu einer höheren Entwicklung: "aller Kunst muss das

---

[8]"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 126.
[9]"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 128.
[10]"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 126.

Handwerk vorausgehen" (S. 162). Diese Auffassung zeigt vor allem die Episode mit dem elfenbeinernen Kruzifix. Dreissig Jahre lang bewahrt der Sammler den Torso auf und hofft auf seine Vervollständigung, bis er sich dazu verführen lässt, die fehlenden Arme von dem "geschicktesten Bildschnitzer" (S. 161) anfügen zu lassen. Das auf diese Weise ergänzte Kruzifix führt lediglich zu "erbaulichen Betrachtungen," während die schliesslich doch aufgefundenen echten Arme erst das Kunstwerk wiederherstellen und "Bewunderung" und "Ergötzen" (S. 161) auslösen. Das handwerkliche Können ist also nicht in der Lage, den echten Kunstgenuss hervorzurufen, den das Werk eines Künstlers stets zu erregen vermag.[11]

Einen Schritt weiter wie der Sammler gehen der plastische Anatom und der in der Ausbildung zum Wundarzt stehende Wilhelm. Sie gehen von einem Zusammenwirken von Kunst und Technik und der Einsicht aus, dass

> Kunst und Technik sich immer gleichsam die Waage halten, und so nah verwandt immer eine zu der andern sich hinneigt, so dass die Kunst nicht sinken kann ohne in löbliches Handwerk überzugehen, das Handwerk sich nicht steigern ohne kunstreich zu werden. (S. 354)

Während die Kunst individualisierend ist, haben das Handwerk und die Technik einen allgemeinen Charakter. Allerdings sollen auch sie auf einem höheren Sinn beruhen. In einem Paralipomenon zu den *Wanderjahren* sagt Goethe:

> Technische Thätigkeit befördern heisst fördern was alle thun können. Die Künste hingegen sind individualisirende Thätigkeiten, Ausbreitung der Künste bewirkt Pfuscherey oder wenn sie sich erhalten wollen müssen sie zuletzt in Technik übergehen und dann

---

[11]Vgl. auch Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 149.

> bleiben sie immer lobenswürdig, wenn ein höherer Sinn der Handfertigkeit unterliegt. Bey Ausbreitung der Technik hat man keine Sorge, sie hebt nach und nach die Menschheit über sich selbst und bereitet der höchsten Vernunft, dem reinsten Willen höchst zusagende Organe.[12]

Wie Wilhelm sich vom Schauspieler zum Wundarzt wandelt, so geht sein Meister den Weg vom Bildhauer zum plastischen Anatom.[13] Dabei geschieht dieser Übergang von der Kunst zur Anatomie durchaus nicht unvermittelt. Durch seine theatralische Laufbahn war Wilhelm in der "Kenntnis der menschlichen Gestalt weit vorgeschritten" und "mit der eigentlichen Schönheit der unverhüllten Glieder bekannt" (S. 347). Dieser Sinn für die menschliche Schönheit, der sich in seinem Widerstreben gegen das Sezieren des schönsten weiblichen Arms, "der sich wohl jemals um den Hals eines Jünglings geschlungen hatte" (S. 349), äussert, macht Wilhelm mit dem plastischen Anatomen vertraut. Dieser hatte die Bildhauerkunst aufgegeben, um für das anatomische Studium künstliche Giedmassen herzustellen, da deren "Zerstückelung unser menschliches Gefühl nicht verletze" (S. 355). Er geht dabei von der Überzeugung aus, "dass Aufbauen mehr belehrt als Einreissen, Verbinden mehr als Trennen, Totes beleben mehr als das Getötete noch weiter töten" (S. 351). Aus den "Prosektoren" sollen also "Proplastiker" (S. 359) werden.

Enttäuscht von seinem Jahrhundert, das den "Ausdruck des Schönen" nicht mehr zu schätzen weiss, entschliesst sich der Bildhauer "nützlich zu sein" (S. 354). Er stellt seine

---

[12] *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Plp L, WA I, 25², S. 252.
[13] Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 111 und 113.

Kunst in den Dienst der Anatomie, und somit wird aus ihr ein Handwerk. Durch die Verbindung der bildenden Kunst mit der plastischen Anatomie versteht er es, zugleich "vorwärts und rückwärts zu arbeiten" (S. 353). Er wendet sich "rückwärts" in die antike Kunst; denn "der Mensch ohne Hülle ist eigentlich der Mensch" (S. 354), und findet dort das Modell seiner Tätigkeit für die Zukunft. Wie Wilhelm erklärt:

> Der Meister hatte einen schönen Sturz eines antiken Jünglings in eine bildsame Masse abgegossen und suchte nun mit Einsicht die ideelle Gestalt von der Epiderm zu entblössen und das schöne Lebendige in ein reales Muskelpräparat zu verwandeln. (S. 353-54)

Auf diese Weise entwickelt der plastische Anatom aus dem Vergangenen das Zukünftige, und somit wird die Kunst zum Vermittler zwischen Natur und Technik. Als Künstler ist der Anatom wie Gott ein Schöpfer: "der Bildhauer steht unmittelbar an der Seite der Elohim" (S. 354).[14] Und auch als plastischer Anatom beruft er sich auf einen Ahnherrn: "Hesekiel musste sein Gebeinfeld sich erst auf diese Weise wieder sammeln und fügen sehen, ehe die Glieder sich regen, die Arme tasten und die Füsse sich aufrichten konnten" (S. 351). Indem er durch seine Kunst die Natur nachahmt, verhindert der plastische Anatom, dass die medizinische Wissenschaft sich direkt an die Natur wendet. Allerdings bedeuten diese Modelle keineswegs, dass sich die Anatomie ganz "von der Natur ausschliessen und sie verleugnen" (S. 355) kann.

---

[14]Vgl. auch Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 115.

Binnensiedlung

Eine ganz andere Auffassung von Kunst und Handwerk ist für das europäische Projekt vorgesehen. Hier halten sich nicht Kunst und Handwerk "gleichsam die Waage" (S. 354). Odoard nimmt trotz der Bezeichnung eine scharfe Trennung zwischen den "strengen" und den "freien Künsten" (S. 441) vor. In der geplanten Siedlung stellt die "strenge Kunst" keineswegs eine Vorstufe dar, von wo aus die Höherentwicklung zur "freien Kunst" möglich ist. Auch ist eine kooperative Vereinigung von Handwerk und Kunst und ihr enges Zusammenwirken, wie sie noch für die Baumeister und Handwerker des 13. Jahrhunderts bestanden hat, ausgeschlossen.[15] In der bürgerlichen Gesellschaft Odoards nimmt nicht die Kunst die höchste Stelle ein, sondern das Handwerk. Ja, die "strenge Kunst" muss der "freien" geradezu "zum Muster dienen und sie zu beschämen trachten" (S. 442). Damit wird die Kunst vollkommen entwertet: "Sehen wir die sogenannten freien Künste an, die doch eigentlich in einem höhern Sinne zu nennen sind, so findet man, dass es ganz gleichgültig ist, ob sie gut oder schlecht betrieben werden" (S. 442).

Während das Handwerk streng geregelt ist und "sich nichts erlauben darf," ist die Kunst "frei," und daher schadet auch die Nichtbeachtung ihrer "innern Gesetze" (S. 442) der Menschheit nicht. So geht Odoard in seiner Auffassung der Kunst davon aus, dass selbst "die schlechteste

---

[15]Vgl. Briefkonzept an L. F. Catel, 20.-22. April 1815 (XXI, 68-69).

Statue" auf "ihren Füssen" stehe "wie die beste," dass "die gellende Fiedel einer Dorfschenke" noch "die wackern Glieder aufs kräftigste" errege und dass die Poesie kaum wisse, "wo sie eine Grenze finden soll" (S. 442). Eine derartige Freiheit und Regellosigkeit in den Künsten stellt sich Odoard als "Leichtsinn" dar, der den Aufbau der Siedlung gefährden muss. Aus diesem Grunde gibt er dem streng geordneten Handwerk den Vorzug. Schicksal, Schmerz und Leidenschaft sollen durch Ordnung, Strenge und Ernst ausgeschlossen werden. Und damit hat auch die Kunst in dieser Siedlung keinen Platz. Man begnügt sich lediglich damit, das Handwerk zur Kunst zu stilisieren.[16]

Gesang und Dichtkunst

Der Gesang nimmt in den *Wanderjahren* eine bedeutende Stelle ein; denn er hat die Aufgabe, das Zusammenwirken der Gesellschaft zu fördern. Es gibt keine Gemeinschaft, in der der Gesang nicht eine Rolle spielt. Während aber in der Josephsfamilie noch spontan "ein frommer mehrstimmiger Gesang" (S. 15) erklingt und die Spinner und Weber im Gebirge ihre Arbeit hauptsächlich mit dem Singen von Psalmen begleiten (S. 368), sind die Lieder des Auswandererbundes und der Zöglinge der Pädagogischen Provinz ausgesprochene Arbeitslieder. Von den Zöglingen heisst es:

> Was die Knaben auch begannen, bei welcher Arbeit man sie fand, immer sangen sie, und zwar schienen es Lieder jedem Geschäft besonders angemessen und in

[16] Degering, Anm. 85, S. 51.

> gleichen Fällen überall dieselben. Traten mehrere Kinder zusammen, so begleiteten sie sich wechselsweise. (S. 165)

Der Gesang ist nicht mehr unmittelbarer und unbewusster Ausdruck des einzelnen, sondern er dient dazu, bestimmte Arbeitsvorgänge einzuüben und das Mitwirken des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft zu fördern. Die Lieder erfüllen also einen bestimmten Zweck und sind daher genau geregelt, so dass sich die Knaben auch beim Gesang und Tanz auf eine bestimmte Weise zu verhalten haben. Selbst während der Freizeit erklingt der Gesang nicht aus reiner Freude und Lust, sondern er wird von einem "Regelnden" (S. 167) überwacht.

Darüber hinaus ist der Gesang ein wichtiges Mittel der Pädagogik und stellt daher "die erste Stufe der Bildung" (S. 166) dar. So wird durch den Gesang "die einfachste Lehre" "belebt und eingeprägt," das "Glaubens- und Sittenbekenntnis" wird mit Hilfe des Gesangs überliefert, und auch "Recht- und Schönschreiben" sowie selbst die "Mess- und Rechenkunst" werden durch die Musik "viel geschwinder" (S. 166) eingeübt. Als Lernmittel sollen der Gesang und die Musik die Zöglinge auf ihre Rolle in der bürgerlichen Gesellschaft vorbereiten und sie zu einem "Glied" des "Ganzen" (S. 441-42) machen.

Auch die Lieder des Auswandererbundes erfüllen einen bestimmten Zweck, und der Ausdruck eines augenblicklichen Gefühls oder Leidens wird nicht geduldet. Als im Gesang des Auswandererbundes einmal Trauer und Schmerz über den Verlust

der vertrauten "Bande" (S. 341) durchbrechen, wird dies sofort unterbunden. Der Gesang in den *Wanderjahren* steht somit in vollkommenem Gegensatz zu den Liedern des Harfners und Mignons in den *Lehrjahren*, die unmittelbarer Ausdruck eines unabdingbaren Schicksals und einer unstillbaren Sehnsucht sind. Ihre Lieder stellen, wie Hannelore Schlaffer zu Recht betont, die "Abschiedsszenen der Kunst"[17] dar. Nicht unmittelbares Erleben drücken die Lieder der Auswanderer oder Odoards aus, sondern die in traditionellen Formen verfassten und zu bekannten Melodien gesungenen Gedichte sind das Gefäss für die auf bestimmte Lebenszwecke gerichteten Reflexionen, Gedanken, Einsichten und Grundsätze. Sie enthalten also entweder "ein Gebot für die Zukunft" oder nehmen "die konzentrierte Abrechnung mit der Vergangenheit vor."[18] Wie die Gemäldegalerie des Oheims soll der Gesang einem bestimmten Zweck dienen und nicht auf die Einbildungskraft wirken. Tatsächlich gewinnt der gemeinsame Gesang in den Gesellen- und Handwerkervereinen im späteren 19. Jahrhundert an Bedeutung. Und dabei spielt besonders die ethische und gemeinschaftsfördernde Wirkung des Gesanges eine hervorragende Rolle.[19]

Der eigentliche Bereich des lebendigen Lebens sind in den *Wanderjahren* die Novellen, wo noch die Subjektivität von Bedeutung ist und Liebe und Leidenschaft herrschen. In der

---

[17]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 63.
[18]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 126.
[19]Karl Rosenkranz, "Goethes Sozialromane" (1847), *Literaturgeschichte zwischen Revolution und Reaktion 1830-1870*, Hrsg. Bernd Hüppauf (Frankfurt am Main: Athenäum, 1972), S. 163.

Novelle "Der Mann von fünfzig Jahren," deren Gestalten allerdings bereits von der Rahmenhandlung erfasst werden, tritt daher auch die Dichtkunst als Ausdruck des leidenden Ichs in der Gestalt des unglücklich liebenden Flavios hervor:

> Hier nun konnte die edle Dichtkunst abermals ihre heilenden Kräfte erweisen. Innig verschmolzen mit Musik heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in auflösenden Schmerzen verflüchtigt. (S. 224)[20]

Hilarie ist jedoch nicht in der Lage, die Zeilen Flavios in Musik zu verwandeln. Den tiefen Schmerzen Flavios gegenüber versagt eine Musik, die lediglich als Kunstübung betrachtet wird.[21] Flavios leidenschaftliche Dichtkunst findet in dieser Gesellschaft kein Verständnis mehr; denn sie zieht die gesellige Kunst vor. Von einem seiner Gedichte heisst es einmal:

> es liess sich allenfalls anhören, ob man gleich dadurch weiter nichts erfuhr als was man schon wusste, nichts fühlte als was man schon gefühlt hatte. Indessen war denn doch der Vortrag leicht und gefällig, Wendung und Reim mitunter neu, wenn man es auch hätte im ganzen etwas kürzer wünschen mögen. (S. 469)

Im Gegensatz zu Flavio lehnt der Major die leidenschaftliche Poesie ab. Er beschränkt sich auf die beschreibende und belehrende Dichtart und die Rezeption vergangener Dichtkunst. Dabei versucht er, stets Mässigung und Schicklichkeit zu wahren; die Kunst des Majors ist

---

[20]Der Text in der Artemis-Gedenkausgabe lautet allerdings: ". . . indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in <u>unauflösenden</u> Schmerzen verflüchtigt." In WA I, 24, S. 321 und HA VIII, 206 steht jedoch der zitierte Wortlaut.

[21]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 102-03.

Gesellschaftskunst und dient der Geselligkeit. Seine Vorliebe für Horaz und die römischen Dichter führt ihn zu der Beschäftigung mit Stellen, die "grösstenteils Bedauern vergangner Zeit, vorübergeschwundener Zustände und Empfindungen andeuteten" (S. 213-14). Auch sein eigenes Jagdgedicht, das er für die schöne Witwe wieder hervorsucht, hat einen elegischen Ton: "Dass die Jahre, die zuerst eine schöne Gabe nach der andern bringen, sie alsdann nach und nach wieder entziehen, schien er auf dem Scheidepunkt, wo er sich befand, auf einmal lebhaft zu fühlen" (S. 216). Die Dichtkunst des Majors beschäftigt sich mit einer vergangenen feudalen Welt, die von der bürgerlichen abgelöst wird. Aber wie sein Versuch misslingt, mit Hilfe der Kosmetik den Prozess des Alterns aufzuhalten, so ist es auch nicht möglich, die alte Welt zurückzurufen. Eine solche rückwärtsgewandte, elegische Haltung birgt die Gefahr in sich, dass sie lähmend wirkt. Daher gibt es für Goethe "kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte."[22] Für ihn soll die grosse Vergangenheit stets anregend sein; denn "wenn wir finden, das Vergangene sei gross gewesen, muss es uns aufmuntern selbst etwas von Bedeutung zu leisten."[23]

Bei seinem Versuch, einige Verse aus Ovids *Metamorphosen* zu übersetzen, wird sich der Major der Unzulänglichkeit der modernen deutschen Sprache bewusst: "der Glanz des deutschen Parnasses, auf den er doch auch im stillen hinaufstrebte, schien ihm sich zu verdunkeln" (S. 215). Er muss

[22]Gespr. mit F. von Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315).
[23]*Italienische Reise*, XI, 504.

erkennen, dass sich das Vergangene nicht ohne weiteres erneuern lässt. Die Wiederbelebung der vergangenen Kunst scheitert, als er versucht, sie wörtlich zu übertragen. Mehr Erfolg hat der Major, als er davon ausgeht, "ein überliefertes Gute" lediglich als Anregung zu einem "heitern Gedanken" (S. 209) zu betrachten. In diesem Falle gelingt es ihm, "aus dem Stegreife mit artiger Paraphrase einen freundlichen Dank und ein zierliches Kompliment entgegen zu bringen" (S. 209). Die vergangene Kunst lässt sich also nicht einfach in die Gegenwart übertragen, sondern das Überlieferte muss mit der gegenwärtigen Situation verbunden werden. Die Wiederholung des Vergangenen ist nicht möglich, aber aus der Beschäftigung mit der überlieferten Kunst kann etwas Neues entstehen. So hat auch Goethe, wie Hannelore Schlaffer betont, in seinen Roman immer wieder Anspielungen auf die antike Literatur eingeflochten, so dass hinter den "modernen Bedeutungen" die antiken Bilder durchscheinen und "lebendig" bleiben. Goethe verleiht dadurch "der Vergangenheit eine neue Gegenwart."[24]

Am Lago Maggiore: Landschaftsmaler

Als einziger individueller Künstler tritt in den *Wanderjahren* ein Landschaftsmaler auf. Dieser "treffliche Künstler, der aquarellierte Landschaften mit geistreicher, wohlgezeichneter und ausgeführter Staffage zu schmücken weiss" (S. 246), trifft am Lago Maggiore auf Wilhelm. Wie

[24]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 107.

Wilhelm ist der Maler ausgezogen, um an diesem oberitalienischen See die Heimat Mignons kennenzulernen. Offensichtlich ist der Maler durch die Lektüre der *Lehrjahre* mit Mignon vertraut, von deren "Schicksalen, Gestalt und Wesen" er seither "leidenschaftlich eingenommen" (S. 246) ist. Der Maler hat Mignon schon oft dargestellt, aber nun ist er gekommen, um auch "die Natur nachzubilden" (S. 246). In der Landschaft, in der Mignon aufgewachsen ist, will der Künstler sie in der Malerei wieder aufleben lassen, um so "ihr Bild, das in allen zarten Herzen lebt, auch dem Sinne des Auges hervorzurufen" (S. 246). Er stellt Mignon "unter dem hohen Säulenportale des herrlichen Landhauses" dar, er malt sie, wie sie "sich plätschernd auf dem angebundenen Kahn" schaukelt oder den Mast erklettert und "sich als ein kühner Matrose" (S. 247) zeigt. Bei diesen Versuchen, die Gestalt Mignons zu erfassen, kann Wilhelm aus eigenem Erleben "der glücklichen Einbildungskraft" des Malers durch genaue Beschreibung nachhelfen und dadurch "das allgemeiner Gedachte ins Engere der Persönlichkeit" (S. 247) rücken. Trotzdem gelingt es dem Maler nicht, das Wesen Mignons, das ja ganz Poesie und Sehnsucht ist, wieder erstehen zu lassen.[25] Das zeigen nicht nur die beschriebenen Darstellungen, sondern geht auch daraus hervor, dass der Maler ohne weiteres bereit ist, "einen herrlichen Platz in einer seiner Zeichnungen," den er "leer und ledig" weiss, mit Hilarie oder der schönen Witwe "künstlerisch zu verzieren" (S. 250).

---

[25]Vgl. Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 19-20.

Wilhelm, der "kein malerisches Auge" besitzt und dem die Nachbildungen italienischer Landschaften schon immer sehr verdächtig vorgekommen sind, wird von dem Maler in die "Herrlichkeiten der Gegend" (S. 249) eingeführt. Dabei lernt Wilhelm die Natur weniger durch die unmittelbare Erfahrung kennen als durch ihre "konzentrierte Nachahmung" (S. 249) in den Gemälden des Freundes. Die Kunst tritt also als Vermittlerin der Natur auf:

> nun verschmolz er aber mit seinem neuen Freunde aufs innigste, und lernte, empfänglich wie er war, mit dessen Augen die Welt sehen, und indem die Natur das offenbare Geheimnis ihrer Schönheit entfaltete, musste man nach der Kunst als der würdigsten Auslegerin unbezwingliche Sehnsucht empfinden. (S. 249)

Mit Hilfe der Kunst versucht der Maler, die sich ihnen darbietende Landschaft in ihren verschiedensten Stimmungen zu erfassen, und erreicht dadurch, "dass Wilhelm seine Tage und Stunden in durchgreifender Rührung zubrachte" (S. 247). Nicht der unmittelbare Naturgenuss bringt diese "Rührung" hervor, sondern die Kunst muss als "Auslegerin" der Natur hinzukommen. Das liegt darin begründet, dass auch die Natur Mignons sich verändert hat. Denn neben dem Lorbeer, den Orangen und Zitronen sehen die Besucher auch "den Granatapfel sich röten" und können sich "eines traurigen Lächelns" (S. 248) nicht erwehren. Nicht nur Mignon ist tot, sondern auch die Natur.[26] Sie kann deshalb nur noch durch die Kunst in Erinnerung gerufen werden.

---

[26] Vgl. Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 20 und Degering, S. 288.

Indem der Maler die Natur nachbildet, bewahrt er sie für die Zukunft. Dem Leser aber werden diese künstlerischen Nachbildungen der Natur nicht durch den Maler selbst nahegebracht, sondern lediglich durch "das Urteil eines Kenners, der bei jenen fraglichen sowohl, als gleichen und ähnlichen Arbeiten, mehrere Jahre nachher, bewundernd verweilte" (S. 255). Dadurch wird, wie Degering zu Recht ausführt, zweierlei verdeutlicht: Das "Natur-Schöne" erhält "einen unwirklicheren Charakter, als wenn es gar nicht mehr vorkäme," und die Kunst besteht nur noch "als zitierte Kunstwissenschaft."[27]

Während der Maler seinen Freund in die Natur- und Kunstbetrachtung einführt, findet er in Hilarie eine Schülerin, die er im Kunstschaffen unterrichtet. Hilarie besitzt das notwendige Talent, und der Kunstsinn ist ihr durchaus "eingeboren" (S. 258). Trotzdem verhält sie sich noch zögernd und bleibt an Einzelheiten haften, da sie fürchtet, "den Gegenstand zu entweihen" (S. 258). Angeregt durch den Meister versteht sie es jedoch, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und Mut zur Darstellung zu fassen:

> Die Sicherheit des Striches findet sich ein, sie hält sich allmählich weniger an die Teile als ans Ganze, und so schliesst sich die schönste Fähigkeit unvermutet zur Fertigkeit auf: wie eine Rosenknospe, an der wir noch abends unbeachtend vorübergingen, morgens mit Sonnenaufgang vor unsern Augen hervorbricht, so dass wir das lebende Zittern, das die herrliche Erscheinung dem Lichte entgegen regt, mit Augen zu schauen glauben. (S. 258)

Wie wichtig in der Kunst die Anleitung und Überlieferung

---

[27]Degering, S. 296.

durch einen Meister ist, hat Goethe auch in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" wiederholt hervorgehoben (S. 308 und 311). Denn es "wird zwar der angehende Künstler, aber nicht der vollendete geboren" (S. 311). Der junge Künstler muss danach streben, das ihm angeborene Talent durch das Können und Wissen seiner Vor- und Mitwelt zu ergänzen und zu fördern und somit das Angeborene mit dem Angeeigneten verbinden. Auch zwischen dem Maler und Hilarie entsteht ein freier Austausch und eine Wechselwirkung:

> So sassen sie nebeneinander, man hätte nicht unterscheiden können, wer hastiger Kunstvorteile zu überliefern, oder sie zu ergreifen und auszuüben gewesen wäre. Der glücklichste Wettstreit, wie er sich selten zwischen Schüler und Meister entzündet, tat sich hervor. Manchmal schien der Freund auf ihr Blatt mit einem entschiedenen Zuge einwirken zu wollen, sie aber, sanft ablehnend, eilte gleich das Gewünschte, das Notwendige zu tun und immer zu seinem Erstaunen. (S. 259)

Die "ästhetische Ausbildung" (S. 258) hat aber nicht nur eine schöpferische, sondern auch eine sittliche Wirkung auf Hilarie. Die Kunst beweist auch hier ihre heilende Kraft; denn es war diesmal "das erste frohe Gefühl, das in Hilariens Seele nach geraumer Zeit hervortrat" (S. 258). Angeregt und neu belebt wendet sie sich von der Beschäftigung mit ihrem Innern ab und richtet ihre Darstellungskraft nach aussen:

> Die herrliche Welt erst tagelang vor sich zu sehen, und nun die auf einmal verliehene vollkommenere Darstellungsgabe zu empfinden. Welche Wonne, in Zügen und Farben dem Unaussprechlichen näher zu treten! (S. 258)[28]

---

[28]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 103.

Obwohl es dem Maler gelingt, künstlerische Fähigkeiten in Hilarie zu erwecken, fehlt ihm das Verständnis für die vergangene Kunst Mignons, und es ist ihm nicht möglich, sie neu zu beleben. Das geht daraus hervor, dass der Maler als Sänger dargestellt und als "neuer Orpheus" (S. 249) bezeichnet wird. Wie sein mythologisches Vorbild Eurydike dem Orkus abzwang, so will der Maler Mignon ins Leben zurückholen. Aber er ist als "malender Orpheus kein wahrer Orpheus," und seine Kunst besitzt nicht mehr die Kraft, die "Götter zu rühren."[29] Wenn der Maler den "wundersam-klagenden Gesang" (S. 251) der venezianischen Schiffer nachahmt, einen "jodelnden allgemeinen Sehnsuchtston" anstimmt oder mit "heiterer zierlicher Andringlichkeit" singt, will er damit lediglich "irgend eine glückliche Wirkung" (S. 252) erzielen. Es gelingt dem Maler zwar, mit seinem Gesang das Interesse "einer frohsinnigen Menge" (S. 250) zu erregen, aber eine sittliche Wirkung hat er nicht. Der Gesang des Malers bleibt "Selbstgenuss."[30] Als der Maler in der Abschiedsszene auf der Insel schliesslich versucht, das Lied der toten Mignon anzustimmen, verwandelt sich das Paradies "wie durch einen Zauberschlag für die Freunde zur völligen Wüste." Die "so schöne, so merkwürdige Umgebung" (S. 261) erscheint den Freunden jetzt verfallen, verwittert, vermodert und vernachlässigt. Sie werden sich der Unwiderruflichkeit der Vergangenheit bewusst. Mignons Kunst lässt sich nicht "mit sehnsüchtigem Griff" (S. 260) in die Vergangenheit

---

[29] Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 22.
[30] Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 24.

wiederbeleben. Eine vergangene Kunst kann nur wiedererstehen, wenn sie erneuert und in die Gegenwart mit einbezogen wird. Das aber gelingt dem Landschaftsmaler nicht. So wird auch er in den Bund der Entsagenden aufgenommen, um "wo nicht geheilt doch getröstet zu werden" (S. 261).

Pädagogische Provinz

In der Pädagogischen Provinz fallen der Ernst und die Strenge auf, die selbst im Bereich der Musik, der Dichtkunst und bildenden Kunst herrschen und alle Stufen der Lernenden vom Anfänger bis zum Fortgeschrittenen umfassen. Die Ausbildung gründet sich auf feste und strenge Grundsätze, Regeln und Forderungen. Nichts wird "der Willkür des Lernenden" überlassen, sondern

> das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben, das Werkzeug das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt, sogar die Art und Weise wie er sich dessen bedienen soll, ich meine den Fingerwechsel, findet er vorgeschrieben, damit ein Glied dem andern aus dem Wege gehe und seinem Nachfolger den rechten Weg bereite. (S. 271)

Vor Irrtümern werden die Schüler der Pädagogischen Provinz bewahrt; denn Irrtümer werden nicht mehr, wie noch in den *Lehrjahren*,[31] als fruchtbar, sondern als verwirrend und zerstreuend angesehen. Selbst das Genie erkennt, "was ihm nutz ist" (S. 272), und begnügt sich mit den Gesetzen:

> Was uns aber zu strengen Forderungen, zu entschiedenen Gesetzen am meisten berechtigt, ist: dass gerade das Genie, das angeborene Talent sie am ersten begreift, ihnen den willigsten Gehorsam leistet. Nur das Halbvermögen wünschte gern seine

[31] *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 531 und 559.

> beschränkte Besonderheit an die Stelle des unbedingten Ganzen zu setzen, und seine falschen Griffe, unter Vorwand einer unbezwinglichen Originalität und Selbständigkeit, zu beschönigen. (S. 271)

Da selbst im Bereich der Kunst von einem "Ganzen" ausgegangen wird, ist das "gesetzliche Zusammenwirken" (S. 271) aller wichtig. Wilhelm bekommt daher bei seinem Besuch in der Pädagogischen Provinz den Eindruck,

> als wenn keiner aus eigner Macht und Gewalt etwas leistete, sondern als wenn ein geheimer Geist sie alle durch und durch belebte, nach einem einzigen grossen Ziele hinleitend. (S. 271)

Während Goethe bisher Kunst als Natur auf höchster Stufe angesehen hat, wird in der Pädagogischen Provinz grundsätzlich zwischen Kunst und Natur unterschieden und betont, "dass Kunst eben darum Kunst heisse, weil sie nicht Natur ist" (S. 272). In der Kunsterziehung der Provinz ist man daher allgemein übereingekommen, "das Notwendige, das Unerlässliche für das Beste zu halten" (S. 272). Selbst das Genie "bequemt sich zum Respekt, sogar vor dem was man konventionell nennen könnte" (S. 272). Das bedeutet, dass die Kunst aus technischen Fertigkeiten, Wissen, Können und Fingerübungen besteht. Damit ist der Künstler kein subjektiver Künstler mehr und Kunst nur noch Fertigkeit. Alles Subjektive und Überlieferte wird vermieden. Denn sowohl der Glaube an die "mythische Tradition" der Kunst als auch an ihre "Verankerung in den seelischen Tiefen des Subjekts"[32] sind nicht mehr von Bedeutung. Es wird eine Fachausbildung mit dem Ziel der technischen Perfektion angestrebt. Schon Odoard

---

[32]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 144.

trennt scharf zwischen "strenger" und "freier Kunst," wobei er der "strengen Kunst" und damit dem Handwerk den Vorzug gibt. Die Künste dienen, wie der Abbé betont, lediglich dazu, "dass das Handwerk nicht abgeschmackt werde" (S. 263).

Die einzelnen Kunstbezirke sind räumlich voneinander abgesondert, wobei die jeweilige Umgebung auf die dort ausgeübte Kunst abgestimmt ist. So leben die Musiker in zerstreut liegenden Hütten, während die bildenden Künstler in einer regelmässigen und schönen Stadt wohnen. Begründet wird diese Absonderung in bestimmte Bezirke damit, dass der Musiker "sein Innerstes ausbilden," der bildende Künstler aber "in der Aussenwelt leben" (S. 272) müsse. Diese verschiedenen Bezirke sind nach Degering als die "Versinnbildlichung" von "Lernstufen" aufzufassen, wobei die Musiker und bildenden Künstler "als Bedeutungsträger von etwas anderem" fungieren. Der Weg von der einsamen Hütte des Musikers zur "Aussenwelt" des bildenden Künstlers bezeichnet den "Schritt von der Theorie zur Praxis"[33] und damit eine Ausbildungsstufe des Zöglings zu einer spezialisierten Tätigkeit.

Die erste Kunstregion, auf die Wilhelm bei seinem Besuch stösst, ist die der Instrumentalmusik und des Gesangs. Die "mächtige Symphonie aller Instrumente" (S. 269) zeigt das "Zusammenwirken" aller innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Bevor der Schüler aber in das "Ganze" (S. 269) eingreifen kann, muss er sein Instrument beherrschen und eine bestimmte Fertigkeit besitzen, darf aber nicht

---

[33]Degering, Anm. 137, S. 378-79.

"Intervalle nach eigner Lust und Belieben" (S. 271) erfinden wollen. Deshalb befindet sich neben dem grossen Orchester ein kleines, das als Vorstufe dient.

Die Musik ist jedoch nicht das einzige Bildungsmittel, sondern ihr wird die Dichtkunst zugeordnet und der bildenden Kunst die epische Dichtung zur Seite gestellt. Dabei sollen "beide Künste, jede für sich und aus sich selbst, dann aber gegen- und miteinander entwickelt werden" (S. 269). Auf diese Weise lernen die Schüler die Künste nicht nur in "ihrer Bedingtheit kennen," sondern auch dass "sie sich wechselsweise bedingen und sich sodann wieder wechselseitig befreien" (S. 269). Die Künste dienen also dazu, die gegenseitige Bedingtheit des Menschen in der neuen Gesellschaft zu verdeutlichen.[34] Denn die Musik spielt in den Plänen des Bundes eine geringe und die Dichtkunst überhaupt keine Rolle. Aus diesem Grunde wird auch die Einbildungskraft von den Pädagogen als "ein vages, unstetes Vermögen" (S. 271) bezeichnet und der Beziehung zur dichterischen Vergangenheit und Überlieferung keine Bedeutung beigemessen:

> es werde den Schülern nicht vergönnt, schon ausgearbeitete Gedichte älterer und neuerer Dichter zu lesen oder vorzutragen; ihnen wird nur eine Reihe von Mythen, Überlieferungen und Legenden lakonisch mitgeteilt. Nun erkennt man gar bald, an malerischer oder poetischer Ausführung, das eigene Produktive des einer oder der andern Kunst gewidmeten Talents. Dichter und Bildner beide beschäftigen sich an einer Quelle, und jeder sucht das Wasser nach seiner Seite, zu seinem Vorteil hinzulenken, um nach Erfordernis eigne Zwecke zu erreichen; welches ihm viel besser gelingt, als wenn er das schon Verarbeitete nochmals umarbeiten wollte. (S. 274)

---

[34] Vgl. Degering, S. 347-48.

In der künstlerischen Ausbildung der Pädagogischen Provinz stützt man sich also auf "das eigene Produktive" und arbeitet "an einer Quelle" zusammen. Dass diese Feststellung im Zusammenhang mit der epischen Dichtkunst gemacht wird, erscheint Wilhelm "sonderbar" (S. 274); denn gerade sie beruht ja wie keine andere Kunst auf Tradition und Vergangenheit.

Dieser Verzicht auf jede Überlieferung zeigt, dass es den Pädagogen nicht um die wahre Kunst geht; denn sie ist ohne Überlieferung nicht möglich. Immer wieder hat Goethe darauf hingewiesen, wie viel mehr der Künstler auf Überliefertem, Ererbtem und Vorhandenem beruht als auf Eigenem und Selbstgeleistetem.[35] In den Maximen "Aus Makariens Archiv" heisst es: "Was an uns Original ist wird am besten erhalten und belobt wenn wir unsre Altvordern nicht aus den Augen verlieren" (S. 516).[36] Daher kann die Kunst für Goethe "nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden" (S. 504).

Das "Zusammenwirken" der Künste wird am Beispiel des Gesamtkunstwerks gezeigt. An diesem Werk sind Maler, Zeichner, Baumeister und sogar ein epischer Dichter beteiligt, der das Werk beschreibt. Obwohl das Kunstwerk "nur von einem unternommen, angelegt und ausgeführt" wurde, wird es zuletzt, wenn es in Marmor gearbeitet dasteht, "doch allen

---

[35]Vgl. in dieser Arbeit II C "Wert der Überlieferung."
[36]Vgl. auch S. 518: "Die originalsten Autoren der neuesten Zeit sind es nicht deswegen, weil sie etwas Neues hervorbringen, sondern allein, weil sie fähig sind, dergleichen Dinge zu sagen, als wenn sie vorher niemals wären gesagt gewesen." Und vgl. S. 519.

anzugehören scheinen" (S. 276). Und in dem gemeinsam gesungenen Lied der Künstler wird das "Ganze der Kunst" (S. 276) ausgedrückt. Die Gesetze des künstlerischen Schaffens werden in diesem Lied sentenzenhaft zusammengefasst. Der künstlerische Prozess wird als erlernbarer, handwerksmässiger Vorgang dargestellt:

> Der Gedanke, das Entwerfen,
> Die Gestalten, ihr Bezug,
> Eines wird das andre schärfen,
> Und am Ende sei's genug!
> Wohl erfunden, klug ersonnen,
> Schön gebildet, zart vollbracht –
> So von jeher hat gewonnen
> Künstler kunstreich seine Macht. (S. 277)

Wahre Kunst ist in der Pädagogischen Provinz nicht mehr möglich. Und so erscheint Wilhelm das Ganze "sehr paradox," wenn nicht "gar unmöglich" (S. 278). Die Pädagogen suchen nicht etwa eine individuelle künstlerische Anlage zu bilden und zu fördern, sondern ihnen geht es um die Ausbildung einer spezifischen Fertigkeit, die in der Zusammenarbeit mit der Fertigkeit anderer in der Lage ist, am "Ganzen" mitzuwirken. Die Individualität und Subjektivität wird unterdrückt.

Wie hoch gerade das "Zusammenwirken" eingeschätzt wird, geht daraus hervor, dass "die sämtlichen Künste" als "Geschwister" bezeichnet werden, "deren die meisten zu guter Wirtschaft geneigt wären." Davon unterscheidet sich aber das Theater, das "Hab und Gut der ganzen Familie sich zuzueignen und zu verzehren Lust hätte" (S. 279). Die Schauspielkunst repräsentiert das, was für die neue Gesellschaft verderblich wäre und kann daher für die Zöglinge nicht als Beispiel und

Bildungsmittel dienen. Sie wird aus der Provinz verbannt, da sie mit "erlogener Heiterkeit" oder "geheucheltem Schmerz" ein "unwahres, dem Augenblick nicht angehöriges Gefühl" (S. 278) in dem Publikum erregen will. Man betrachtet diese Kunst als gefährliche "Gaukeleien," die mit dem "ernsten Zweck" (S. 278-79) der Provinz nicht zu vereinbaren sind. Die Bühnenkunst bestehe lediglich in der "Lust des Nachäffens fremder Charaktere, Gestalten, Bewegung, Sprache" (S. 279) und setze "eine müssige Menge, vielleicht gar einen Pöbel" (S. 278) voraus.

Während in den *Lehrjahren* Wilhelm noch nach dem Schein des Edelmanns strebte, hat in den *Wanderjahren* bereits das Sein der bürgerlichen Welt die Oberhand über den Schein der feudalen Welt gewonnen. Der theatralische Freund des Majors wirft daher dieser neuen Gesellschaft vor: "man will sein und nicht scheinen" (S. 188). Und so verfolgt man auch in der Pädagogischen Provinz das bürgerliche Ideal des Seins.

Wenn sich an einem der Schüler der Pädagogischen Provinz "eine mimische Naturgabe" (S. 279) zeigt, wird er an eines der grossen Theater geschickt, "damit er wie die Ente auf dem Teiche, so auf den Brettern seinem künftigen Lebensgewackel und Geschnatter eiligst entgegen geleitet werde" (S. 280). Diese Polemik des Aufsehers der Pädagogischen Provinz gegen das Theater ist bezeichnend. Denn, wie Hannelore Schlaffer betont, der Aufseher beweist, indem er gerade die Ente, die ja als dionysisches Tier galt, für seine abschätzige Bemerkung heranzieht, sein Unverständnis für die

Überlieferung und die "Geheimnisse der Kunst,"[37] die in dem bacchantischen Ursprung des Theaters offenbar sind. Wilhelm kann nur "mit einigem Verdruss" (S. 280) den Äusserungen seines Begleiters zuhören, und der "Redakteur dieser Bogen" lässt nur "mit einigem Unwillen diese wunderliche Stelle durchgehen" (S. 280). Da er selbst "mehr Leben und Kräfte als billig dem Theater zugewendet" habe, wie könnte man "ihn wohl überzeugen, dass dies ein unverzeihlicher Irrtum, eine fruchtlose Bemühung gewesen" (S. 280) sei. Goethe, der auf eine lange Erfahrung mit dem Weimarer Theater zurückblicken kann, hat einmal hervorgehoben, dass "von der ideellen Seite" das Theater "sehr hoch" stehe, "so dass ihm fast nichts was der Mensch durch Genie, Geist, Talent, Technik und Übung hervorbringt, gleichgestellt werden kann."[38] In der neuen Gesellschaft der *Wanderjahre* strebt man aber nicht mehr nach dem Höchsten, sondern nur noch nach Mittelmässigkeit.

Goethe hat in seinen späteren Jahren immer wieder auf die Nachteile des Künstlers hingewiesen, der in der neueren Zeit lebt. Denn trotz allen Talentes befindet er sich "in einer misslichen Lage," da er sich nicht "an ein entschieden Sicheres" halten kann und "seine besten Bestrebungen" entweder durch die unzulänglichen und heftigen "Forderungen der Mitwelt" oder durch die "unaufgeklärten Velleitäten seines

---

[37]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 144.
[38]"Zum Jahr 1815, Theater," *Biographische Einzelheiten*, WA I, 36, S. 278; vgl. auch "Aus Makariens Archiv," S. 512.

eigenen, nicht hinlänglich ausgebildeten trefflichen Innern"[39] ins Stocken geraten. In diesem Zusammenhang tadelt Goethe das fehlende Traditionsbewusstsein der zeitgenössischen Künstler, die den Wert der Herkunft und Tradition in der Kunst nicht schätzen. Der Künstler kann aber nur dann "etwas für sich sein," wenn er sowohl "rückwärts" als auch "vorwärts"[40] blickt und sich der jahrtausendealten Überlieferung bewusst ist. Das Werk eines echten Künstlers ist daran zu erkennen, dass es "einen innerlichen, ewig bleibenden Wert"[41] besitzt und dass es "Folge" und "Dauer"[42] hat.

In den *Wanderjahren* flackert die Kunst als individueller, unmittelbarer Ausdruck des Menschen nur noch in den Novellen auf. In der Pädagogischen Provinz besteht sie nur noch aus technischen Fertigkeiten und der Kenntnis von Regeln und Gesetzen. Auf Herkommen, Überlieferung und das Schaffen und Können der Künstler der Vor- und Mitwelt wird keine Bedeutung gelegt. Man betont statt dessen "das eigene Produktive" (S. 274). Der künstlerische Prozess wird als erlernbarer, handwerksmässiger Vorgang angesehen. Doch selbst das grösste handwerkliche Können ist nicht in der Lage, ein echtes, wahres und dauerhaftes Kunstwerk hervorzubringen. Denn das unmittelbare künstlerische Talent ist angeboren und lässt sich nicht erwerben; es ist individualisierend und nicht allgemein. Die wichtige Verbindung von

---

[39]Brief an Ludwig Friedrich Schultz, 3. Juli 1824 (XXI, 596); vgl. in dieser Arbeit II C "Goethe und die Kunst der Zeit."
[40]Gespr. mit F. Förster, 4. August 1831 (XXIII, 761).
[41]"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 127.
[42]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 673).

Angeborenem und Angeeignetem, von Überliefertem und Erfahrenem, von Vergangenem und Gegenwärtigem geht also in dieser Kunstauffassung verloren. Kunst ist nur noch Ästhetisierung des Handwerks.

E. Erziehung

Wilhelm und Montan

Rückblickend auf seine Korrespondenz mit Schiller macht sich Goethe in einem Brief an Knebel vom 24. Dezember 1824 noch einmal den Stand der Bildung vor dem gewaltigen Umbruch im Gefolge der napoleonischen Kriege deutlich. Er erkennt, dass die Zeit des Bildungsideals endgültig vorbei ist und die Jugend nun gezwungen wird, andere Wege der Bildung einzuschlagen:

> Jene Weise sich zu bilden, die sich aus der langen Friedens-Epoche des Nordens entwickelte und immerfort steigerte, ward gewaltsam unterbrochen, alles von Jugend und Kindheit auf ward genötigt sich anders zu bilden, da es denn auch in einer tumultuarischen Zeit an Verbildung nicht fehlte. Desto reiner steht jenes Zeugnis einer Epoche da, die vorüber ist, nicht wieder kommt und dennoch bis auf den heutigen Tag fortwirkt und nicht über Deutschland allein mächtig lebendigen Einfluss offenbart.[1]

Was Goethe mit dieser "Verbildung" meint, geht aus einem späteren Gespräch mit Eckermann hervor. Goethe klagt darüber, dass den Kindern schon von frühester Jugend an jede Individualität ausgetrieben wird. Kein Junge darf "mit der Peitsche knallen oder singen oder rufen," und schon wird es ihm von der Polizei verboten. Selbst beim Spielen sind die Kinder eingeschüchtert und verhalten sich, "als fürchteten sie das Herannahen irgendeines polizeilichen Machtha-

---

[1]Brief an Karl Ludwig von Knebel, 24. Dezember 1824 (XXI, 619-20).

bers."[2] Was die Folge einer solchen Erziehung ist, hat Goethe klar erkannt:

> Es geht bei uns alles dahin, die liebe Jugend frühzeitig zahm zu machen und alle Natur, alle Originalität und alle Wildheit auszutreiben, so dass am Ende nichts übrig bleibt als der Philister.[3]

Die meisten jungen Gelehrten erscheinen Goethe daher "jung ohne Jugend," und "von gesunden Sinnen und Freude am Sinnlichen" ist nichts zu merken: "alles Jugendgefühl und alle Jugendlust ist bei ihnen ausgetrieben, und zwar unwiederbringlich."[4]

Gleich bei seinem ersten Zusammentreffen mit Montan in den *Wanderjahren* wird Wilhelm von seinem Freund auf die Forderungen der neuen Epoche verwiesen. Zwar ist die "vielseitige Bildung" "zu ihrer Zeit" vorteilhaft und notwendig gewesen, aber jetzt ist die "Zeit der Einseitigkeiten" (S. 43), die die Beschränkung auf eine nützliche Tätigkeit fordert. Mit überspitzter Schärfe richtet sich Montan gegen die "allgemeine Bildung und alle Anstalten dazu" (S. 305), die Wilhelm zunächst noch zu verteidigen sucht.

Auch in der Erziehung ist Wilhelm bemüht, seinem Sohn "einen freieren Blick über die Welt" (S. 45) zu verschaffen. Als aber Felix, der grosses Interesse für die Gesteinswelt zeigt, mit seinen Fragen sich an Montan wendet, ist der Geologe bei der Überlieferung seines Wissens, wie es Wilhelm scheint, nicht immer "wahr und aufrichtig" (S. 38). Montan

---

[2]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 688-89).
[3]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689); vgl. in dieser Arbeit II A "Überlieferung in Erziehung und Bildung."
[4]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689).

geht in seinen Belehrungen, wie er Wilhelm erklärt, von dem Entwicklungsstand und der Aufnahmefähigkeit des Kindes aus:

> Der Mensch versteht nichts als was ihm gemäss ist. Die Kinder an der Gegenwart festzuhalten, ihnen eine Benennung, eine Bezeichnung zu überliefern, ist das Beste was man tun kann. Sie fragen ohnehin früh genug nach den Ursachen. (S. 38)

Auch als Wilhelm seinen Freund, diesen "Grobian,"[5] wie Goethe ihn einmal nennt, darum bittet, ihm einige Kenntnisse über die Gesteinswelt zu vermitteln, damit er den Fragen seines Sohnes genügen kann, kommt Montan diesem Wunsch nicht nach. Montans pädagogische Auffassung gründet auf der Forderung, dass ein Lehrer seine Sache vollkommen beherrschen müsse und nicht "halbwissend" (S. 42) sein dürfe. Der beste Unterricht sei daher nur dort zu finden, "wo die Sache zu Hause ist" (S. 42). Auch Montan erwarb seine Kenntnisse unter Menschen, die "bergartig" (S. 42) sind:

> Da wo Pygmäen, angereizt durch Metalladern, den Fels durchwühlen, das Innere der Erde zugänglich machen und auf alle Weise die schwersten Aufgaben zu lösen suchen, da ist der Ort, wo der wissbegierige Denkende seinen Platz nehmen soll. Er sieht handeln, tun, lässt geschehen und erfreut sich des Geglückten und Missglückten. Was nützt, ist nur ein Teil des Bedeutenden. Um einen Gegenstand ganz zu besitzen, zu beherrschen, muss man ihn um sein selbst willen studieren. (S. 42)

Montan geht davon aus, sämtliche Tätigkeiten nicht nur "in der Ausübung," sondern auch "im Unterricht zu sondern" (S. 43). Und jeder Mensch muss in einem neuen Gebiet zunächst wieder "als Kind anfangen" und sich erst "an der Schale freuen," bis er "zu dem Kern zu gelangen das Glück hat" (S. 39).

---

[5]Gespr. mit F. von Müller, 6. März 1828 (XXIII, 532).

Als Gleichnis der Bildung betrachtet Montan den Kohlenmeiler. Wenn der regelmässig aufgeschichtete Holzstoss angezündet wird und die auflodernde Flamme droht, "durch jede Ritze" zu schlagen, muss man sie "dämpfen." Man lässt ihr nur "soviel Luft als nötig," damit alles "mit Glut" (S. 46) durchzieht und nur nach und nach verkohlen kann. In der neuen Gesellschaft kommt es darauf an, dass das menschliche Streben gedämpft wird, damit es nicht eigenwillig ausbrechen und sich individuell entfalten kann, sondern sich innerhalb der vorgesehenen Beschränkung entwickelt und somit der Gesellschaft von Nutzen ist.

Am natürlichsten erscheint es Wilhelm, "dass der Sohn des Vaters Beschäftigung" (S. 291) ergreife. Denn in diesem Falle kann eine vielleicht schon angeborene Fähigkeit folgerichtig und stufenweise weiterverfolgt werden. Auf diese Weise wird Lucidor Stufe für Stufe zwar nicht für den Posten seines Vaters aber seines Schwiegervaters herangebildet. Nichts wird versäumt, um "ihm alle Kenntnisse zu überliefern, alle Tätigkeiten an ihm zu entwickeln" (S. 96), die für seine künftige Stellung am Regierungsamt nötig sind. Allerdings gehört Lucidor der Welt der Novellen und damit einer untergehenden Zeit an. In der neuen Welt sind nur noch das beschränkte Individuum und die spezifische Tätigkeit gefragt.

Amerikanische Siedlung

Für die Bildung in der geplanten amerikanischen Siedlung ist vor allem der Abbé verantwortlich. Zu diesem Zweck steht der Bund in enger Verbindung mit den Erziehern der Pädagogischen Provinz. Allerdings geht aus dem skizzenhaften Entwurf für die amerikanische Siedlung hervor, dass ihre Bildungspläne sich von denen der Pädagogischen Provinz unterscheiden. Schon der in einem Brief an Wilhelm geäusserte Grundsatz des Abbés klingt paradox: "Wir müssen tun und dürfen ans Bilden nicht denken; aber Gebildete heranzuziehen ist unsre höchste Pflicht" (S. 263).

Die Verantwortung für die Erziehung in der neuen Welt liegt zunächst in den Familienkreisen, wobei den Eltern "grosse Verpflichtungen" (S. 435) zugeteilt werden. Der Unterricht im Lesen, Schreiben und Rechnen allerdings wird "nach einer gewissen gleichförmigen Einheit" vom Abbé organisiert und ist "mit Leichtigkeit der Masse zu überliefern" (S. 435). Dabei stützt sich seine Methode auf "den wechselsweisen Unterricht," der "zu gleicher Zeit Lehrer und Schüler zu bilden" (S. 435) beabsichtigt. Diese Unterrichtsmethode erinnert an die Versuche, die Carl August von 1817 bis 1820 mit dem Bell-Lancaster-Verfahren in den Weimarer Schulen vorgenommen hat.[6] Goethe zeigte grosses Interesse an

---

[6]Paul Krumbholz, "Geschichte des weimarischen Schulwesens," *Monumenta Germania Paedagogica*, 61 (1934), 147-60; vgl. auch Wilhelm Flitner, "Die Pädagogische Provinz und die pädagogischen Ideen Goethes in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*," *Goethes pädagogische Ideen: Die Pädagogische Provinz nebst verwandten Texten*, hrsg. und erl. Wilhelm Flitner (Düsseldorf: Helmut Küpper vormals Georg Bondi, ²1962), S. 151.

diesen Versuchen, die jedoch scheiterten. Nicht zuletzt aus diesem Grunde soll die in der amerikanischen Siedlung angewandte Methode zwar ähnlich, aber doch "geistreicher" (S. 435) sein. Ausserdem sollen auch die Übungen in Angriff und Verteidigung, die Lothario leiten wird, in Form "eines wechselseitigen Unterrichts" (S. 435) durchgeführt werden. Dabei wird aber die Methode Lotharios "nicht anders als original sein" (S. 435).

Darüber hinaus werden auch Berufsschulen in der amerikanischen Siedlung erstehen. Philine und Lydie wollen Schülerinnen um sich versammeln und sie im Zuschneiden und Nähen unterrichten. Auch der plastische Anatom plant die Gründung einer Schule in den Provinzen über dem Meer, wo das neue Vorhaben leichter durchzuführen sein wird als in der alten Welt und "ganz besonders am Platze" (S. 353) ist. Diese Schule soll sich "vorzüglich mit Überlieferung beschäftigen; was bisher geschehen ist soll auch künftig geschehen, das ist gut und mag und soll so sein" (S. 352). Zu diesem Zweck hat sich der plastische Anatom bereits mit Lothario in Verbindung gesetzt, und seine Modelle stehen zur Verschiffung über das Meer bereit. In der neuen Welt sieht der plastische Anatom für sein Vorhaben bessere Aussichten, da die Menschen dort nicht in traditionellen Verfahren verhaftet und daher dem Neuen eher aufgeschlossen sind.

Pädagogische Provinz

Von der Pädagogischen Provinz erfährt Wilhelm zum erstenmal durch Lenardo, der sie selbst nur durch den Bericht des Sammlers kennt und für "eine Art von Utopien" hält, da wie es ihm scheint, "unter dem Bilde der Wirklichkeit, eine Reihe von Ideen, Gedanken, Vorschlägen und Vorsätzen gemeint" seien, "die freilich zusammenhingen, aber in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge wohl schwerlich zusammentreffen möchten" (S. 154). Schon genauer kann der Sammler das Erziehungssystem der Pädagogischen Provinz umreissen. Er verweist Wilhelm und Felix an die Provinz. Dort hat man

> alle Tätigkeiten gesondert; geprüft werden die Zöglinge auf jedem Schritt, dabei erkennt man wo seine Natur eigentlich hinstrebt, ob er sich gleich mit zerstreuten Wünschen bald da bald dort hinwendet. Weise Männer lassen den Knaben unter der Hand dasjenige finden was ihm gemäss ist, sie verkürzen die Umwege, durch welche der Mensch von seiner Bestimmung, nur allzugefällig, abirren mag. (S. 162)

Eine bestimmte Anlage soll entwickelt und zur spezialisierten Tätigkeit ausgebildet werden. Dabei steht jeder Schritt der Ausbildung unter der wachsamen Kontrolle der Pädagogen, damit der Zögling nicht von seinem Weg abirrt.

Die Erziehung in der Pädagogischen Provinz besteht aus einem theoretischen, praktischen und ideologischen Teil.[7] Als elementare Stufe der Bildung gilt der Gesang, an den sich alles andere anschliesst und durch den es vermittelt wird:

> Der einfachste Genuss, so wie die einfachste Lehre werden bei uns durch Gesang belebt und eingeprägt,

---

[7]Vgl. Degering, S. 311-12.

> ja selbst was wir überliefern von Glaubens- und Sittenbekenntnis, wird auf dem Wege des Gesanges mitgeteilt; andere Vorteile zu selbsttätigen Zwecken verschwistern sich sogleich. (S. 166)

Die Musik wird also zum "Element" der Erziehung; "denn von ihr laufen gleichgebahnte Wege nach allen Seiten" (S. 166). Das Schreiben und Rechnen soll dadurch erleichtert werden. Auch bei jeder praktischen Arbeit wird gesungen, und selbst in der Freizeit wird der Chorgesang geübt.

Der genaue Stufengang der Erziehung in der Pädagogischen Provinz ist nicht ganz eindeutig dargelegt; es werden statt dessen nur Hinweise gegeben. Felix wird zunächst an einen Ort gebracht, wo er "sich an der Umgebung prüfen sollte bis man zur förmlichen Aufnahme geneigt wäre" (S. 167). In dieser "ersten Prüfungszeit" (S. 266) soll die bestimmte Anlage und Neigung des Zöglings erkannt und gefördert werden. Diese Zeit dient gewissermassen als Vorbereitung für die eigentliche Ausbildung. Die Pädagogen fassen ihre Aufgabe so zusammen:

> Wohlgeborne, gesunde Kinder . . . bringen viel mit; die Natur hat jedem alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hätte, dieses zu entwickeln ist unsere Pflicht, öfters entwickelt sich's besser von selbst. (S. 169)

Es besteht eine "Wechselwirkung aller verschiedenen Regionen," aber selbst Wilhelm wird nicht klar, "wie aus einer in die andere, nach länger oder kürzerer Zeit, ein Zögling versetzt werden könne" (S. 281). Auch für Felix gibt es, wie Wilhelm bei seinem zweiten Besuch in der Pädagogischen Provinz erfährt, einen "Plan, wie man ihn weiter führen wollte" (S. 281). Irrwege sollen durch diese Erziehung soweit wie

möglich ausgeschlossen werden, so dass "nichts der Willkür des Lernenden" (S. 271) überlassen wird. Dabei werden die Zöglinge ständig durch "Aufseher" (S. 163) überwacht.

In der Pädagogischen Provinz wird eine genaue Sonderung aller Stufen, Tätigkeiten und Bereiche vorgenommen. Die Pädagogen gehen dabei von der Auffassung aus, dass nur der Weg über das Einzelne und Begrenzte zum Bedeutenden führen kann. So betont der Älteste:

> Wir sondern . . . bei jedem Unterricht, bei aller Überlieferung sehr gerne, was nur möglich zu sondern ist; denn dadurch allein kann der Begriff des Bedeutenden bei der Jugend entspringen. Das Leben mengt und mischt ohnehin alles durcheinander. (S. 178)

Bei dieser Sonderung des Überlieferten gehen die Pädagogen durchaus willkürlich vor; denn sie trennen den Tod Christi von seinem Leben, weil er nicht in die ideologische Ausrichtung ihrer Lehre passt.

Um die Eigenart des Charakters und die Neigung der Zöglinge ergründen zu können, lassen die Pädagogen bei ihrer sonstigen "Strenge und Ordnung" eine "gewisse Willkür" (S. 181) walten. Sie überlassen es den Knaben, den Schnitt und die Farbe ihrer Kleidung selbst zu wählen. In der Art, wie sie diese Wahl benutzen, sehen die Erzieher ein Mittel, "die Gemüter der Knaben eigens zu erforschen" (S. 181) und den Grad der Selbständigkeit oder Abhängigkeit zu erkennen. Was als Freiheit in der Kleiderwahl getarnt ist, dient aber lediglich dazu, in das Innere der Zöglinge zu dringen und ihr Sinnen und Denken ausfindig zu machen.

Eine fast militärische Disziplin herrscht allerdings in den verschiedenen Grussformen der Zöglinge. Sie werden nicht nur genau eingehalten, sondern sind gleichzeitig Ausdruck der "Stufe der Bildung" (S. 164), auf der sich ein Knabe befindet. Ausdrücklich weist der Aufseher darauf hin, dass es sich bei diesen Grussformen nicht um "leere Grimassen" (S. 164) handele. Über ihre Bedeutung werden die Zöglinge jedoch nur beschränkt informiert, so dass ihnen

> zwar nicht die höchste, aber doch eine leitende, fassliche Bedeutung überliefert wird; zugleich aber ist jedem geboten für sich zu behalten und zu hegen was man ihm als Bescheid zu erteilen für gut findet. (S. 164-65)

Über den Sinn der Gebärden werden die Zöglinge also bewusst im unklaren gelassen. Man erkennt den Vorteil, der im "Geheimnis" liegt, da es Gehorsam und Achtung gewährleistet:

> denn wenn man dem Menschen gleich und immer sagt, worauf alles ankommt, so denkt er, es sei nichts dahinter. Gewissen Geheimnissen, und wenn sie offenbar wären, muss man durch Verhüllen und Schweigen Achtung erweisen, denn dieses wirkt auf Scham und gute Sitten. (S. 165)

Goethe aber betont in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer," dass "nichts schrecklicher ist, als die Unwissenheit handeln zu sehen" (S. 322).

Die Grussformen werden in der Pädagogischen Provinz ausserdem als Mittel der Strafe verwendet. So bedeutet es "die höchste Strafe," wenn ein Zögling von dem Grüssen ausgeschlossen wird. Denn dieser Ausschluss zeigt an, dass der Knabe "unwürdig erklärt" wird, "Ehrfurcht zu beweisen" und sich damit als "roh und ungebildet" (S. 180) erweist. Wenn aber ein Zögling nicht bereit ist, sich den Gesetzen der

Pädagogischen Provinz zu fügen, muss er die Gegend verlassen, und er wird mit einem "bündigen Bericht" (S. 180) an die Eltern zurückgeschickt. Es gibt in der Provinz keinen Raum zur Entwicklung einer eigenständigen Individualität, und jede Originalität wird unterdrückt. Die strengen Gesetze garantieren, dass sich der Zögling anpasst und in das System einfügt.

Allerdings erfahren die Grussformen auch eine ironische Korrektur durch Felix. Er macht sich über sie lustig, da sie ihm widersinnig erscheinen. Als ihm der erste Gruss zugeteilt wird, führt er ihn mit "schnackischer Miene" aus, so dass "man wohl bemerken konnte, ein geheimer Sinn dabei sei ihm noch nicht aufgegangen" (S. 167). Wie wichtig es ist, dass "kein äusseres Zeichen der Höflichkeit" ohne "einen tiefen sittlichen Grund" ist, geht aus "Ottiliens Tagebuche" hervor: "Die rechte Erziehung wäre, welche diese Zeichen und den Grund zugleich überlieferte."[8] In der Pädagogischen Provinz aber wird der "Grund" mit einem Mantel des Geheimnisses zugedeckt.

Felix hat "in der ersten Prüfungszeit," wie er später seinem Vater gesteht, ziemlich "viel ausgestanden" (S. 266). Seine praktische Ausbildung in der Pädagogischen Provinz beginnt mit der Landwirtschaft, aber diese Tätigkeit sagt ihm überhaupt nicht zu. Auch die Beschäftigung mit den "notwendigen und nutzbaren Haustieren" lässt ihn noch unzufrieden, bis er sich schliesslich der Zucht von "Stuten und Fohlen"

---

[8]*Die Wahlverwandtschaften*, IX, 175.

zuwenden kann und zur "lebhafteren Reiterei" (S. 266) befördert wird. Nicht die nützliche Tätigkeit zieht ihn an, sondern das Pferd, das ein Sinnbild der Leidenschaft ist.[9] Schon vorher war Felix' Hinneigung zum Pferd offenbar. Beim Besuch in Makaries Bezirk und dann beim Eintritt in die Pädagogische Provinz muss er es jedoch abgeben. Und zweimal stürzt er vom Pferd; beide Male aus Liebe und Leidenschaft. Vor dem zweiten Sturz droht er sogar mit Selbstmord: "so reit' ich in die Welt, bis ich umkomme" (S. 490).

Die praktische Ausbildung zu einer beschränkten Tätigkeit wird, wie man dem besorgten Wilhelm erklärt, mit einer geistigen ausgeglichen. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass "bei so wilder, gewissermassen roher Beschäftigung, Tiere nährend und erziehend, der Jüngling nicht selbst zum Tiere verwildere" (S. 267). Daher wird mit der "gewaltsam und rauh scheinenden Bestimmung die zarteste von der Welt verknüpft," nämlich "Sprachübung und Sprachbildung" (S. 267). Dieser Unterricht hat allerdings auch einen praktischen Grund; denn er fördert nicht nur die Verständigung unter den Zöglingen, die "aus allen Weltgegenden" kommen, sondern hilft auch beim "Feilschen und Markten" (S. 268) auf dem Marktfest. Durch besonders "treuen und gründlichen Unterricht" entwickeln sich manche dieser "bärtigen und unbärtigen Zentauren" zu "reitenden Grammatikern" (S. 268). Selbst der Sprachunterricht verfolgt einen bestimmten Zweck und unterliegt dem Gebot der Nützlichkeit.

---

[9]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 148.

Wie die rationalistische Führung der Turmgesellschaft wenig Einfluss auf Wilhelm ausüben konnte, so hat auch die Erziehungsmethode der Pädagogischen Provinz wenig Erfolg bei Felix. Felix verlässt diese Pflegestätte spezialisierter Tüchtigkeit weitgehend unverändert.[10] Die Strenge und Ordnung der Pädagogischen Provinz können sein "Jugendgefühl" und seine "Jugendlust" nicht dämpfen. Es gelingt den Erziehern nicht, Felix "zahm zu machen" und aus ihm "alle Natur, alle Originalität und alle Wildheit auszutreiben."[11] Er richtet das dort gelehrte Schreiben und Reiten nicht auf eine nützliche Tätigkeit, sondern verwendet sie für seine eigenen Zwecke. Auf dem Marktfest benutzt er seine Sprachkenntnisse, um durch einen Tabulettkrämer Hersilie eine Liebesbotschaft zu übermitteln. Bei Felix verfängt das Nützlichkeitsprinzip und die Ausrichtung der Erziehung auf das "Ganze" (S. 269) nicht. Er verfolgt seine individuellen Wünsche und Ziele.

Die Erziehungsmethode der Pädagogischen Provinz läuft gerade dem zuwider, was Goethe an Professor Wolf so besonders lobt: "eine aus der Fülle der Kenntnis hervortretende freie Überlieferung, aus gründlichstem Wissen mit Freiheit, Geist und Geschmack sich über die Zuhörer verbreitende Mitteilung."[12] Statt dessen besteht diese Erziehung aus einer

---

[10]Bahr, S. 124 und Degering, S. 313; Vgl. auch Brown, S. 88 und 96 sowie Marianne Jabs-Kriegsmann, "Felix und Hersilie: Eine Studie zu *Wilhelm Meisters Wanderjahren*," *Studien zu Goethes Alterswerken*, Hrsg. Erich Trunz (Frankfurt am Main: Athenäum, 1971), S. 95-96; dagegen aber Reiss, "Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden," S. 241.
[11]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689).
[12]*Tag- und Jahreshefte* 1805, XI, 755.

ideologisch ausgerichteten, beschränkten Ausbildung, die die Individualität und Originalität des Schülers unterdrückt, zur Verschleierung und Geheimniskrämerei Zuflucht nimmt und selbst nicht davor zurückschreckt, psychologische Mittel einzusetzen, um die Gesinnungen der Schüler zu erforschen.[13] Dass Goethe noch gegen Ende seines Lebens jede Einseitigkeit und Beschränkung in Wissen und Bildung ablehnt, geht aus einem Brief an seinen Sohn hervor: "Du musst dir immer sagen: deine Absicht sei, eine grosse Welt in dich aufzunehmen und jede in dir verknüpfte Beschränktheit aufzulösen."[14] Der Versuch, aus Felix einen "Philister" (S. 45) zu machen, scheitert. Zu Recht hebt Degering hervor, dass Goethe "nicht an konkrete Erziehungsstätten von der Güte der Provinz" glaubt; "sie ist vielmehr ein Bild für Goethes Anschauung, dass der kommende bürgerliche Mensch von Kindesbeinen an überwacht und zum gut funktionierenden, gedrillten Philister erzogen wird."[15]

---

[13]Vgl. Degering, S. 336.
[14]Brief an August von Goethe, 29. Juni 1830 (XXI, 912).
[15]Degering, S. 312.

F. Religion und Mythos

Religiöse Situation

Wie bereits erwähnt, betrachtet Goethe seine Zeit als eine Epoche, in der die alten Ordnungen und Bindungen sich auflösen. Auch die Autorität der Kirche ist bedroht, so dass der Mensch keinen Sinn und Halt mehr in den gegründeten, traditionellen Formen des Glaubens findet. Eindeutig kommt diese Auffassung in einem Gespräch mit dem Kanzler von Müller zum Ausdruck: "Die Menschheit steckt jetzt in einer religiösen Krisis; wie sie durchkommen will, weiss ich nicht, aber sie muss und wird durchkommen."[1]

Zu den Gestalten, die sich in den *Wanderjahren* noch mehr oder weniger an der religiösen Tradition orientieren, gehören Joseph der Zweite und der alte Sammler. Joseph der Zweite ist der christlichen Vorstellungswelt verhaftet und richtet sein Leben auf die Nachfolge seines Namenspatrons aus. Diese Nachfolge entfremdet ihn jedoch nicht der Gegenwart, sondern erlaubt ihm, sie mit den Gegebenheiten der Gegenwart zu verbinden. Sein ganzes Leben und Tun ist von seiner Frömmigkeit durchdrungen. Jedoch gehört diese Form eines religiös geweihten Handwerkerlebens einer untergehenden Zeit an. Das zeigt schon allein die Geschichte jenes geschickten Mannes, "dessen Kunst nach Brote ging" (S. 352) und der sich dem plastischen Anatomen anschliesst. Unter

---

[1]Gespr. mit F. von Müller, 8. Juni 1830 (XXIII, 710).

seiner Anleitung widmet er sich nun der "Skelettbildung," da "die Heiligen und Märtyrer, die er zu schnitzen gewohnt war, keinen Abgang mehr fanden" (S. 352). Er stellt also seine Kunst nicht mehr in den Dienst der Religion, sondern in den der Anatomie. Allein der alte Sammler weiss noch, Kunst und Religion zu verbinden. Er sieht in dem wiederhergestellten Kunstwerk des Kruzifixes ein Gleichnis der "Schicksale der christlichen Religion," die "oft genug zergliedert und zerstreut, sich doch endlich immer wieder am Kreuze zusammenfinden muss" (S. 161).

Gebirgsbewohner

Die Auflösungserscheinungen der neuen Zeit werden auch am Beispiel der Gebirgsbewohner offenbar. Trotz der landschaftlichen Abgeschiedenheit werden diese pietistischen Kreise, deren "häuslicher Zustand auf Frömmigkeit gegründet" (S. 244 und 377) ist, von den geistigen und wirtschaftlichen Entwicklungen erfasst. Susanne und ihr Verlobter beginnen an den überlieferten Glaubensvorstellungen der Brüdergemeinde zu zweifeln. Auf gemeinsamen Spaziergängen unterhalten sie sich über Grundsätze, die "den Menschen selbständig machen," und bestärken "einander wechselseitig in solchen Gesinnungen" (S. 451). Sie üben Kritik an der alten Frömmigkeit und müssen erkennen, dass bei den überlieferten religiösen Überzeugungen "nicht alles vom freien Herzen gehe," sondern dass vielmehr "viel Wortkram, Bilder, Gleichnisse, herkömmliche Redensarten und wiederholt anklingende Zeilen sich immerfort

wie um eine gemeinsame Achse herumdrehten" (S. 452). Sie empfinden die religiösen Ausdrücke als "trivial"; denn der "Kern, den sie enthalten sollten," ist ihnen "entfallen" (S. 453). Durch Bücher, die sie sich aus der Stadt zu verschaffen wissen, versuchen sie, "dem Geist eine allgemeinere, freiere Richtung" (S. 451) zu geben, und nehmen nur noch widerwillig an den "vielbesuchten Brüder- und Schwesterversammlungen" (S. 452) teil. Der "in diesen Tagen" in dem Gebirge eintreffende Wilhelm betrachtet diesen Zustand des Paares allerdings als "gefährlich" und weist es darauf hin, "wie bedenklich die Entfernung vom Überlieferten sein müsse, an welches von Jugend auf sich soviel angeschlossen" (S. 453) habe. Er fordert sie auf, statt der zur Gewohnheit gewordenen, alten Religion "aus eigener Brust sittlich gleichgeltende, gleichwirksame, gleichberuhigende Gesinnungen hervorzurufen" (S. 453). Was Wilhelm damit meint, wird aus einem "Blatt" (S. 456) deutlich, das er Susanne hinterlässt. Dieses geht nicht wie der Verlobte davon aus, dass der Mensch "selbständig" sein und seinem Geist eine "freiere Richtung" geben soll, sondern dass er als bedingtes und beschränktes Wesen gesehen wird. In diesem Sinne empfiehlt daher auch das Blatt, in der "Beachtung der Pflicht des Tages" fortzufahren und "jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen" (S. 457). Der Mensch ist also kein freies, selbständiges Individuum mehr, sondern besteht aus unausgesetzter Arbeit und der Fügung unter "eine höhere Leitung."

Dies bedeutet, dass der Mensch sich über seine Lage nicht beklagt und sich nicht dagegen auflehnt, sondern sein Schicksal kritiklos akzeptiert.

Der Abbé bezeichnet die Gläubigkeit der Spinner und Weber in den Gebirgen, die auf den Familienkreis, die häusliche Arbeit, den Nachbarn und die Brüder- und Schwesterversammlungen beschränkt ist, als "Hausfrömmigkeit" (S. 263). Zwar beruht auf ihr "die Sicherheit des einzelnen" und somit zuletzt auch "die Festigkeit und Würde des Ganzen," aber "sie reicht nicht mehr hin" (S. 264) in einer Zeit, wo sich die wirtschaftlichen Beziehungen auf die Welt ausdehnen. Daher muss an die Stelle der "Hausfrömmigkeit" die "Weltfrömmigkeit" treten, die "unsre redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite" setzt und damit "nicht nur unsre Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen" (S. 264) wird.

Oheim

Der Oheim führt auf seinen Gütern die von seinem Vater übernommene und in den amerikanischen Kolonien ausgeübte Religionsfreiheit ein. Er sieht aber gleichzeitig auch einen "Kultus" vor, der "aufs Öffentliche und Gemeinsam-sittliche" (S. 93) ausgerichtet ist und von dem freien Bekenntnis ausgeht, "dass man in Leben und Tod zusammen gehöre" und "dass niemand sich absondere" (S. 92).[2] Nur die "eigentliche

[2]Radbruch (S. 114) weist in diesem Zusammenhang auf Goethes Strassburger Dissertation hin, worin der Dichter dem Gesetzgeber das Recht zuschreibt, einen Kultus festzulegen,

Religion" wird als "ein Inneres, ja Individuelles" betrachtet; "denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun" (S. 93). Mit dieser Einrichtung nimmt also der Oheim eine Trennung in einen "öffentlichen Kultus" (S. 92) und eine Gewissensreligion vor.

In besonders dafür zur Verfügung stehenden Gebäuden kommen die Gemeindemitglieder des Oheimkreises zur Belehrung und frommen Ermunterung zusammen. Während bei Joseph dem Zweiten noch eine Einheit von Leben und Religion besteht, ist beim Oheim für die sittlich-religiösen Betrachtungen der Sonntag vorgesehen. Dabei soll das Gewissen "erregt" werden, sobald es "stumpf" zu werden scheint und "beschwichtigt" werden, wenn "es durch reuige Unruhe das Leben zu verbittern droht" (S. 93). Jeden Sonntagabend stellt der Oheim fest, "ob alles rein gebeichtet und abgetan worden" (S. 94) sei. Diese Beichte besteht aus Selbstprüfung und Aussprache, wobei es einzig darauf ankommt, dass der Mensch Probleme und Konflikte überwindet, damit er sich in der kommenden Woche unbeschwert der Arbeit stellen kann. Probleme, die nicht zu lösen sind, werden "Gott als dem allbedingenden und allbefreienden Wesen" (S. 94) anheimgestellt. Lakonisch fasst Hersilie die sonntäglichen Gewissenserforschungen in der Bemerkung zusammen: "Es ist ein sauberes Leben!" (S. 94). Diese säkularisierte Form der Religion, die vom Oheim in seinem Bereich eingesetzt und überwacht wird, dient vor allem dazu, den Menschen für seine tägliche Aufgabe in der

---

[2] an den auch die Geistlichkeit gebunden ist.

Gesellschaft nützlich zu machen.

Pädagogische Provinz

Neben der theoretischen und praktischen Ausbildung, die die Zöglinge in der Pädagogischen Provinz erhalten, wird die Lehre von der dreifachen Ehrfurcht als eine notwendige Ergänzung betrachtet. Denn es handelt sich dabei um das, "worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei" (S. 169). Das Gefühl der Ehrfurcht "bringt niemand mit auf die Welt" (S. 169) und muss daher erst im Menschen entwickelt werden.

Die Ehrfurcht findet ihren Ausdruck in den eigenartigen Grussgebärden der Zöglinge, auf die Wilhelm gleich bei seinem Eintritt in die Pädagogische Provinz aufmerksam wird. Die Gebärden dienen einmal als Gruss für den Vorgesetzten und geben ausserdem Aufschluss über die jeweilige Bildungsstufe der Zöglinge. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass den Knaben lediglich "eine leitende, fassliche Bedeutung" der Gebärden überliefert wird und sie bewusst geheimnisvoll gehalten werden; denn, wie die Pädagogen wissen, wirkt das Geheimnis "auf Scham und gute Sitten" (S. 165). Erst als Wilhelm in den innern Bereich der Pädagogischen Provinz gelangt und dort auf die Dreie stösst, die gleichzeitig den Obern darstellen, wird er über die Bedeutung der dreifachen Ehrfurcht aufgeklärt: "Dreierlei Gebärde habt ihr gesehen, und wir überliefern eine dreifache Ehrfurcht, die, wenn sie zusammenfliesst und ein Ganzes

bildet, erst ihre höchste Kraft und Wirkung erreicht" (S. 169). Dabei soll die Ehrfurcht an die Stelle der Furcht treten. Zwar haben die ältesten religiösen Vorstellungen ihren Ursprung in der Furcht vor mächtigen Naturerscheinungen, aber die Pädagogen der Provinz lehnen alle Religionen ab, die sich auf Furcht gründen. Da nur Furcht der Natur gemäss ist, aber nicht Ehrfurcht, muss sich der Mensch, wie die Dreie erläutern, die Ehrfurcht erst aneignen:

> es ist ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muss, und der sich nur bei besonders Begünstigten aus sich selbst entwickelt, die man auch deswegen von jeher für Heilige, für Götter gehalten. Hier liegt die Würde, hier das Geschäft aller echten Religionen. (S. 170-71)

Die Überlieferung der Ehrfurcht richtet sich nach Alter und Entwicklung der Zöglinge und geschieht in drei Stufen: die Ehrfurcht vor dem, was über uns, unter uns und was uns gleich ist (S. 169-71). Sie wird begleitet von den entsprechenden Gebärden. Die erste Stufe der Ehrfurcht richtet sich an die unmündigen Kinder, die die "Arme kreuzweis über die Brust" legen und "einen freudigen Blick gen Himmel" (S. 169) richten. Ihnen wird gelehrt, dass "ein Gott da droben sei, der sich in Eltern, Lehrern, Vorgesetzten abbildet und offenbart" (S. 169). Diesen irdischen Vertretern einer göttlichen Macht sind die Schüler also Gehorsam schuldig. Auf der zweiten Stufe weisen die "auf den Rücken gefalteten, gleichsam gebundenen Hände" und "der gesenkte, lächelnde Blick" darauf hin, dass "man die Erde wohl und heiter zu betrachten habe; sie gibt Gelegenheit zur Nahrung; sie gewährt

unsägliche Freuden; aber unverhältnismässige Leiden bringt sie" (S. 169). Der Mensch soll sich schon in jungen Jahren bewusst werden, dass das Leben nicht nur aus Freuden, sondern vor allem aus Leiden, Schmerz, Schäden und Verletzungen besteht; "denn solche Gefahr begleitet ihn sein Leben lang" (S. 170). Von dieser Stufe wird der Zögling so schnell wie möglich zur dritten hinübergeleitet, wo er "gegen Kameraden gewendet" steht und "nicht etwa selbstisch vereinzelt"; denn "nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Fronte gegen die Welt" (S. 170). Durch diese Ehrfurcht lernt der Zögling die wechselseitigen Beziehungen in der Gesellschaft kennen. Bei der Lehre der drei Ehrfurchten handelt es sich, wie Degering ausführt, um eine "Ideologie." Die Religion ist für die Pädagogen "nicht Fundament, sondern Instrument,"[3] mit dessen Hilfe sie die Zöglinge auf das Leben in der neuen bürgerlichen Gesellschaft vorbereiten.

Die drei Ehrfurchten entsprechen wiederum drei Religionen. Es handelt sich dabei um jene "echten Religionen, deren es auch nur dreie gibt nach den Objekten, gegen welche sie ihre Andacht wenden" (S. 171). Das Leiden Christi, das die Erzieher von seinem Leben und seiner Lehre absondern, wird den Zöglingen nur "ausstattungsweise" (S. 179) mitgeteilt, so dass die Erziehung von der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, baldmöglichst auf die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist und damit "der Verbindung mit seinesgleichen"

---

[3]Degering, S. 320-21.

(S. 170), übergeht und mit ihr abschliesst. Die Pädagogen verbinden die drei Ehrfurchten mit den religiösen Grunderfahrungen der drei grossen Religionen, wobei diese allerdings dem erzieherischen Zweck gemäss ausgelegt werden.[4]

Keine der drei Ehrfurchten ist für sich allein vollkommen; denn nur zusammen können sie die "wahre Religion" hervorbringen:

> aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so dass der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, dass er sich selbst für das Beste halten darf was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, dass er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden. (S. 172)

In dem Stufengang der dreifachen Ehrfurcht überwindet nicht die nächste die vorangehende, sondern alle Ehrfurchtsarten bestehen nebeneinander als gleichberechtigte Formen und haben gleichzeitige Gültigkeit. Aus ihnen aber folgt, dass der Mensch "sich selbst für das Beste halten darf."

Die Schüler der Pädagogischen Provinz scheinen lediglich die Stufen der dreifachen Ehrfurcht zu durchlaufen und vielleicht eine Ahnung von der obersten Ehrfurcht zu bekommen, eine Stufe, die dem reifen und mündigen Menschen vorbehalten ist. Die Heiligtümer, in die die Zöglinge nur zu

---

[4]Da die Ehrfurchtslehre zwar einen religiösen Sinn wecken soll, aber nicht auf einer Offenbarung beruht, ist sie als Wahrheitstradition und damit als Religion nach den Kategorien Piepers nicht denkbar: "Wahrheitstradition kann als etwas Endgültiges, das heisst als etwas durch menschliches Denken prinzipiell nicht Einholbares, nur gedacht werden, sofern man zugleich davon überzeugt ist, das in ihr Überlieferte gehe letztlich zurück auf eine göttliche Rede, auf Offenbarung also im strikten Sinn" (*Überlieferung: Begriff und Anspruch*, S. 56).

bestimmten Zeiten des Jahres eingelassen werden, dienen dazu, sie "historisch und sinnlich zu belehren" (S. 168), damit sie später "bei Ausübung ihrer Pflicht" daran "zehren" (S. 168) können. Es handelt sich dabei also nicht, wie Schrimpf betont, um eine "mythisch-kultische Aneignung,"[5] sondern der Zögling soll sich "jene grossen, bedeutenden, musterhaften Ereignisse" aneignen, damit von ihnen auf sein Leben "moralische Wirkungen"[6] ausgehen können.

Die Überlieferung der dreifachen Ehrfurcht ist nicht umfassend, sondern den Schülern wird nur das übermittelt, was die Pädagogen für wichtig halten. Erklärt wird nur

> das äussere allgemein Weltliche einem jeden von Jugend auf, das innere besonders Geistige und Herzliche nur denen, die mit einiger Besonnenheit heranwachsen, und das übrige, was des Jahrs nur einmal eröffnet wird, kann nur denen mitgeteilt werden, die wir entlassen. (S. 179)

Schon die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, oder die philosophische Religion, wird nicht allen Schülern, sondern nur denen, die "mit einiger Besonnenheit heranwachsen," übermittelt, während sie von dem Leiden und Tod Christi nur einen flüchtigen Eindruck bekommen. Die Lehre der drei Ehrfurchten wird also den Zöglingen zunächst als "sinnliches Zeichen" überliefert, dann wird sie "mit einigem symbolischen Anklang" versehen, bis ihnen schliesslich "die oberste Deutung" (S. 173) entwickelt wird. Welche Stufe Felix in dieser Erziehung erreicht, bleibt unklar.

---

[5]Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 293; vgl. auch S. 285 und 294.
[6]Degering, S. 328.

Obwohl die drei Ehrfurchten auf christlichen, jüdischen und griechischen Vorstellungen gründen, ist die Erziehung in der Pädagogischen Provinz nicht religiös, sondern ideologisch ausgerichtet. Die drei Ehrfurchten dienen, wie die Musik und die anderen Künste, als Erziehungs- und Bildungsmittel. Durch sie lernt der Zögling die Unterwerfung unter einen höheren Willen, er erfährt, dass das Leben hauptsächlich aus Leiden besteht, und er wird über sein Verhältnis zu anderen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft aufgeklärt. Er lernt also, sich als ein notwendiges "Glied" in der "Kette" (S. 264) aufzufassen.

Wander-/Auswandererbund und amerikanische Siedlung

Die Lehre von der dreifachen Ehrfurcht stellt nicht nur die Grundlage für die Erziehung der Zöglinge dar, sondern sie spielt auch ausserhalb der Pädagogischen Provinz eine Rolle. Zu ihr bekennen sich ausdrücklich die Mitglieder des Wanderbundes:

> Schliesslich halten wir's für Pflicht, die Sittlichkeit ohne Pedanterei und Strenge zu üben und zu fördern, wie es die Ehrfurcht vor uns selbst verlangt, welche aus den drei Ehrfurchten entspriesst. (S. 420)

Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass alle Mitglieder in "diese höhere allgemeine Weisheit" (S. 420) eingeweiht sind und einige sogar Zöglinge der Pädagogischen Provinz waren. Ausserdem verpflichtet Lenardo in seiner grossen Wanderrede die Mitglieder des Bundes "aufs strengste" dazu, "jeden Gottesdienst in Ehren zu halten, denn sie sind alle

mehr oder weniger im Credo verfasst" (S. 420). Wilhelm bemerkt daher im Bund protestantische Gottesverehrer und sieht Katholiken aus der Messe kommen, kann aber nicht entscheiden, "wie die übrigen ihrer Andacht pflegen" (S. 340). Und er schliesst daraus, "dass in dieser Gesellschaft eine entschiedene Religionsfreiheit obwalte" (S. 340).

Auch für den amerikanischen Siedlungsplan sind "Religion und Sitte" wichtig, da sie das repräsentieren, "was Menschen eigentlich zusammenhält" (S. 433). Allerdings wird die Sittenlehre, die "rein tätig" ist, von der Religion "ganz abgesondert" (S. 434). In der Haltung zur Religion tritt aber nun ein bedeutender Wandel ein. Während Lenardo noch mit Nachdruck betont hat, dass eine der Pflichten, die der Bund übernehme, darin bestehe, "jeden Gottesdienst in Ehren zu halten," heisst es nun im amerikanischen Siedlungsplan:

> In diesem Sinne, den man vielleicht pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muss, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet? (S. 434)

Mit dem Ausschluss der Juden aus der amerikanischen Siedlung nehmen die Auswanderer nicht nur ihre gegebene Verpflichtung zurück, sondern sie weichen auch von einer schon von dem Grossvater und Vater des Oheims in den Kolonien aufgestellten und verfolgten Maxime ab. Diese besagt, dass da,

> wo man auf frischem Boden viele Glieder von allen Seiten her zusammen berufen will, möglichst unbedingte Tätigkeit im Erwerb, und freier Spielraum der allgemein-sittlichen und religiösen Vorstellungen zu vergönnen sei. (S. 91)

Dass die Religionsfreiheit in der amerikanischen Siedlung aufgegeben wird, sieht Degering darin begründet, dass der Wanderer-Staat "ein sich konstituierender" ist, der "seine politische Emanzipation" noch nicht vollendet hat, und daher auch die Religion "nicht in die Privatsphäre entlassen"[7] kann.

Die Religion wird in der neuen Welt keineswegs, wie noch der Oheim feststellt, als "ein Inneres, ja Individuelles" (S. 93) angesehen. In der neuen Welt kommt es vor allem darauf an, "dass der Mensch ins Unvermeidliche sich füge" (S. 434), und daher entscheiden sich die Auswanderer für die christliche Religion. Der Grund dafür ist bezeichnend:

> Die christliche hilft durch Glaube, Liebe, Hoffnung gar anmutig nach; daraus entsteht denn die Geduld, ein süsses Gefühl, welch eine schätzbare Gabe das Dasein bleibe, auch wenn ihm, anstatt des gewünschten Genusses, das widerwärtigste Leiden aufgebürdet wird" (S. 434).[8]

Die christliche Religion wird deshalb gewählt, weil der Bund in ihr ein nützliches Instrument erkennt. Denn sie vermittelt den Auswanderern jene Tugenden, mit deren Hilfe sie ihr Dasein willig ertragen und nicht "Genuss" vom Leben verlangen, sondern statt dessen das "Leiden" akzeptieren. Die Religion wird also zu etwas, was sie gerade nicht sein sollte; sie wird zum "Zweck" entwürdigt. In den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" heisst es: "Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen" (S. 318). Noch gegen Ende

---

[7]Degering, S. 112.
[8]Vgl. hierzu *MuR* Nr. 858, IX, 613. Faust verflucht diese christlichen Tugenden (V. 1603-06).

seines Lebens hat Goethe die "sittliche Kultur" der Religion sehr hoch geschätzt:

> Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will – über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen![9]

Das Ziel des Bundes ist es aber gerade nicht, zur "höchsten Kultur zu langen"; denn das neue Leben der Auswanderer wird aus unausgesetzter Arbeit bestehen und keinen Raum für etwas anderes lassen.

Die Auswanderer halten also an der christlichen Religion auf ihre "eigne Weise" (S. 434) fest. Sie unterrichten ihre Kinder zwar von Jugend auf "von den grossen Vorteilen," die diese Religion gebracht hat, aber "von ihrem Ursprung, von ihrem Verlauf" (S. 434) geben sie erst zuletzt Kenntnis. Nicht die geschichtliche Überlieferung der Religion, die schon in der Pädagogischen Provinz nicht wichtig war, steht im Vordergrund, sondern die Beispielfunktion, die das Leben ihres Begründers hat: "Alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht die sich auf ihn bezieht wird heilig" (S. 434).

Makarien-Mythos

Während die Ehrfurcht dem Menschen nicht mitgegeben ist und sie daher erst überliefert und angeeignet werden muss, ist Makarie das Verhältnis zum Sonnensystem eingeboren und

---

[9]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 771-72).

kann nicht erworben werden. Ihre intuitive Schau ähnelt dabei dem Ahnungsvermögen des Dichters. Und so wird denn auch diese "unschätzbare Frau" (S. 128) gleich zu Beginn der Ausführungen über ihr Wesen mit dem Dichter verglichen:

> Wie man von dem Dichter sagt, die Elemente der sichtlichen Welt seien in seiner Natur innerlichst verborgen und hätten sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln, dass ihm nichts in der Welt zum Anschauen komme, was er nicht vorher in der Ahnung gelebt: ebenso sind, wie es scheinen will, Makarien die Verhältnisse unsres Sonnensystems von Anfang an, erst ruhend, sodann sich nach und nach entwickelnd, fernerhin sich immer deutlicher belebend, gründlich eingeboren. (S. 138)

Während der Dichter eine Ahnung der Welt in sich trägt, weitet sich diese Begabung bei Makarie auf das ganze Weltall aus. Wie dem Dichter der Mikrokosmos vertraut ist, so sind Makarie die Verhältnisse des Makrokosmos eingeboren. Goethe hat dieses ahnende Verständnis der Welt, das dem Dichter innewohnt, immer wieder betont. Im Zusammenhang mit seiner *Faust*-Dichtung und den Gestalten Fausts und Gretchens sagt Goethe einmal:

> hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes vergebliches Bemühen. Das Licht ist da, und die Farben umgeben uns; allein trügen wir kein Licht und keine Farben im eigenen Auge, so würden wir auch ausser uns dergleichen nicht wahrnehmen.[10]

Der Redakteur nennt die Darstellung von Makaries Verhältnis zum Sonnensystem eine "ätherische Dichtung" (S. 484), die aus dem "Gedächtnis geschrieben" und daher als nicht "ganz authentisch anzusehen" (S. 481) sei. Sie steht

---

[10] Gespr. mit Eckermann, 26. Februar 1824 (XXIV, 98).

dem "terrestrischen Märchen" (S. 484) gegenüber, das von der Gesteinsfühlerin und ihrem Verhältnis zu den irdischen Stoffen berichtet. Die Dichtung verbindet sich mit der Magie, und sie "mündet in Vision."[11] Dass diese Bereiche dem Dichter eher eignen als dem Wissenschaftler wird in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" ausdrücklich hervorgehoben. Es heisst dort:

> Weder Mythologie noch Legenden sind in der Wissenschaft zu dulden. Lasse man diese den Poeten, die berufen sind, sie zu Nutz und Freude der Welt zu behandeln. Der wissenschaftliche Mann beschränke sich auf die nächste klarste Gegenwart. Wollte derselbe jedoch gelegentlich als Rhetor auftreten, so sei ihm jenes auch nicht verwehrt. (S. 324)

Aber auch der Astronom und Montan werden durch ihre Zusammenarbeit mit Makarie und der Gesteinsfühlerin mit der dem wissenschaftlichen und rationalen entgegengesetzten ahnenden und fühlenden Erfassen des Weltalls und der Erde vertraut. Und so hat dieses "einem Roman wohl ziemende Märchen" doch auch den Wert, dass man es "als ein Gleichnis des Wünschenswertesten betrachten dürfte" (S. 477).

Das mythische Denken ist besonders im späten Alter des Dichters von Bedeutung; denn es setzt eine gewisse Reife voraus. Auf diese Tatsache hat kein Geringerer als Thomas Mann einmal in einem seiner Aufsätze hingewiesen. Die "Gewinnung der mythisch-typischen Anschauungsweise," so erläutert er, bedeute im Leben des Erzählers

> eine eigentümliche Erhöhung seiner künstlerischen Stimmung, eine neue Heiterkeit des Erkennens und Gestaltens, welche späten Lebensjahren vorbehalten zu sein pflegt; denn im Leben der Menschheit stellt

---

[11]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 187.

> das Mythische zwar eine frühe und primitive Stufe dar, im Leben des einzelnen aber eine späte und reife.[12]

Auch Goethe erkennt den dichterischen Wert des Mythos, was schon sein häufiges Mythologisieren beweist. Im Zusammenhang mit dem Makarien-Mythos spricht Hannelore Schlaffer daher von "Mythopoesis,"[13] da Makarie als Sternenseele die Wiederbelebung des platonischen Schöpfungsmythos *Timaios* darstelle.[14]

Dass für den Makarien-Mythos zwei der drei "Hauptmassen"[15] der Überlieferung, nämlich Platon und Aristoteles, von Bedeutung sind, wurde immer wieder betont.[16] Goethes Charakterisierung Platons im historischen Teil der *Farbenlehre* zeigt, dass auch dieser Philosoph wie Makarie die ganze Welt schon in sich trägt:

> Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennenzulernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der

---

[12]Thomas Mann, "Freud und die Zukunft," Bd. IX: *Reden und Aufsätze*, S. 493.

[13]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 192.

[14]Vgl. auch Stöcklein, S. 347-49; Schaeder, S. 396.

[15]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.

[16]Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 240; Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 635-36; Eichhorn, der vor allem auf Goethes Plotinkritik eingeht (S. 229). Ausserdem weist Hermann Schmitz im Zusammenhang mit dem innern Licht Makaries auf den lateinischen Kulturkreis und besonders Hildegard von Bingen hin und schliesst seine Ausführungen: "So steht Goethe mit seiner Wiederaufnahme der mythisch-mystischen Tradition dieser Vorstellung nicht ganz einzigartig da, nimmt aber eine ausgezeichnete Stelle in dieser Überlieferung ein, da er, eine Brücke über Jahrhunderte schlagend, ihren ursprünglichen Sinn in breiter Entfaltung erneuert" (S. 433).

> Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischen Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag.[17]

Das Wissen, das sich Makarie "durch Maschinen und Bücher" (S. 483) über das Weltall angeeignet hat, löst sich bei ihr in intuitive Schau auf, während auf ganz ähnliche Weise das irdische Wissen Platons in seinem Vortrag "verdampft."[18] Ganz anders als Platon verhält sich jedoch Aristoteles der Welt gegenüber. Er gleicht in seiner Betrachtungsweise, die alles "ordnet," "schichtet" und "in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe"[19] steigt, eher dem sachlich-nüchternen Astronomen, der sich an Makarie anschliesst. Doch erweisen sich beide griechischen Philosophen als "Meister, Lehrer, Führer," die sich "gewissermassen in die Menschheit teilten."[20] Und so geht schliesslich der bedeutsame Begriff der "Entelechie" (S. 484), mit dem Makaries geistiges Wesen zusammengefasst wird, auf Aristoteles zurück.

Wilhelm wird während seines Aufenthaltes bei Makarie in das Geheimnis dieser Gestalt eingeweiht. Als Vorbereitung dazu dient sein Besuch auf der Sternwarte, wo er beim Anblick des Sternenhimmels sich der Übereinstimmung des Kosmos mit seinem eigenen Innern bewusst wird. Nur wenn der Mensch alle seine auseinanderstrebenden Kräfte "in seinem

---

[17] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 346.
[18] Vgl. auch Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 636.
[19] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347.
[20] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347.

Innersten, Tiefsten versammelt" (S. 131), gelangt er zu dem Gesetz, das ihn mit dem Universum verbindet: "Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?" (S. 131). Es handelt sich bei diesem Erkenntnisvorgang Wilhelms – wie es in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" heisst – um die Ausübung jenes

> originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. (S. 325)

Diese "Synthese von Welt und Geist" (S. 325), die durch Makarie und die Gesteinsfühlerin versinnbildlicht wird, ist das höchste Ziel, das der Mensch erreichen kann.

In seinem Traum erfährt Wilhelm die "Apotheose" (S. 135) Makaries, indem diese "heilige Gestalt" (S. 134) sich in einen Stern verwandelt, der, als Wilhelm erwacht, mit dem Morgenstern verschmilzt, ein Stern, der "das erneute Leben verkündet."[21] Dieser Traum stellt ein "sonderbares geistiges Eingreifen" und "unvermutetes Erfassen der tiefsten Geheimnisse" (S. 138) dar. In ihm ist verdeutlicht, was "man auszusprechen kaum wagen darf" (S. 481). Makarie stellt "die Steigerung und den Übergang von der tellurischen zur kosmischen Existenz"[22] dar. Durch seinen Traum kommt Wilhelm zu

---

[21]Albert Fuchs, "Makarie," *Goethe-Studien* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), S. 103.
[22]Ewald A. Boucke, *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage* (Stuttgart: Fr. Frommanns, 1907), S. 450.

der Gewissheit, dass es sich bei den Bemühungen um die Sternenwelt in Makaries Kreis nicht nur um "eine wissenschaftliche Liebhaberei" handelt, sondern dass hier "ein ganz eigenes Verhältnis Makaries zu den Gestirnen verborgen" liegt, an dessen Entdeckung er als "Geist- und Sinnforscher" (S. 138) interessiert ist. Aber schon Montan erkennt die Unzulänglichkeit der Sprache, wenn es darum geht, das Unvorstellbare zu erfassen. Das gilt auch für Makaries Fähigkeiten, die sich dem menschlichen Fassungsvermögen entziehen: "Dorthin folgt ihr keine Einbildungskraft" (S. 484).

Wilhelm wird von Angela über Makaries Verhältnis zum Sonnensystem aufgeklärt, das in einem späteren Kapitel noch einmal eigens zusammengefasst wird. Dort heisst es:

> Im Geiste, der Seele, der Einbildungskraft hegt sie, schaut sie es nicht nur, sondern sie macht gleichsam einen Teil desselben; sie sieht sich in jenen himmlischen Kreisen mit fortgezogen, aber auf eine ganz eigene Art; sie wandelt seit ihrer Kindheit um die Sonne, und zwar, wie nun entdeckt ist, in einer Spirale, sich immer mehr vom Mittelpunkt entfernend und nach den äussern Regionen hinkreisend. (S. 481)

Da sie zu den "geistigsten" Wesen gehört, strebt sie "nach der Peripherie" und "scheint nur geboren um sich von dem Irdischen zu entbinden, um die nächsten und fernsten Räume des Daseins zu durchdringen" (S. 481). Makaries Verhältnis zum Sonnensystem zeigt sich auch darin, dass sie oft zwei Sonnen sieht, und zwar "eine innere" und "eine aussen am Himmel" (S. 481).

Aber ihre geistigen Fähigkeiten schliessen Makarie nicht vom praktischen Wirken aus. Obwohl "ihr Herz, ihr Geist ganz von überirdischen Gesichten erfüllt" ist, bleibt

doch "ihr Tun und Handeln immerfort dem edelsten Sittlichen gemäss" (S. 482). Sie ist überall hilfreich und gibt Rat. Doch handelt auch sie nicht immer zum Besten, und so klagt Hersilie einmal: "Sie machen andere viel leiden, indem Sie leiden und blind lieben" (S. 86). Sie nimmt teil an Fragen des täglichen Lebens, der Erziehung, der Wissenschaft, der Naturforschung und der Mathematik. Dabei wandelt sie "wie ein Engel Gottes auf Erden" (S. 482), und es ist von ihr als der "Heiligen" (S. 472) und "Göttlichen" (S. 473) die Rede, die helfend, tröstend und "segnend" (S. 472) handelt. Doch kann in diesem Zusammenhang nicht von einer "erlösenden Liebe" und "Gnade"[23] gesprochen werden; denn Makaries Handeln gehört nicht in den religiösen, sondern in den sittlichen Bereich.[24] Ihre Wirkung besteht darin, dass sie in dem Besucher das Gefühl weckt, in der "Gegenwart eines hohen Wesens" zu sein und er sich dadurch veranlasst sieht, "nur das Gute, das Beste was an ihm war an den Tag zu legen" (S. 480). Das zeigt sich besonders an Wilhelm; denn die "intuitiven Seiten seines Wesens" sind, wie Trunz hervorhebt, durch die Nähe Makaries "in einer Vollkommenheit lebendig geworden, die ihm vorher und nachher nie wieder zuteil wird."[25]

Aber Makaries Wirkung soll nicht nur auf die Gegenwart beschränkt bleiben. Zwar ist Makarie, wie schon der Traum Wilhelms andeutet und der Astronom erkennt, "früher oder später" eine "Apotheose" (S. 135) beschieden, aber es

---

[23]Schrimpf, *Das Weltbild des späten Goethe*, S. 319.
[24]Vgl. auch Schädel, S. 117.
[25]Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 635.

besteht die Hoffnung,

> dass eine solche Entelechie sich nicht ganz aus unserm Sonnensystem entfernen, sondern wenn sie an die Grenze desselben gelangt ist, sich wieder zurücksehnen werde, um zu Gunsten unsrer Urenkel in das irdische Leben und Wohltun wieder einzuwirken. (S. 484)

Die Wirkung Makaries wird also über die Gegenwart hinaus in die Zukunft reichen.

In Goethes Dichtung wird neben Makarie noch Faust ausdrücklich eine Entelechie zugeschrieben. Und nach einer Aufzeichnung Riemers hat Goethe ausserdem in Homunculus "die reine Entelechie"[26] dargestellt. Doch hat Goethe wiederholt von dieser unzerstörbaren Substanz der Persönlichkeit gesprochen; denn er ist der Überzeugung, dass eine rastlose Tätigkeit auch über die Grenzen der irdischen Existenz hinaus ein Dasein sichere. Schon im Jahre 1813 betont Goethe: "Von Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie."[27] Im Jahre 1827 schreibt er an Zelter: "Die entelechische Monade muss sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen."[28] Und zu Eckermann sagt er anderthalb Jahre später: "Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren."[29]

---

[26]Zitiert nach Katharina Mommsen, S. 168.
[27]Gespr. mit J. D. Falk, 25. Januar 1813 (XXII, 673).
[28]Brief an Karl Friedrich Zelter, 19. März 1827 (XXI, 728); vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677-78) und 4. Februar 1829 (XXIV, 308).
[29]Gespr. mit Eckermann, 1. September 1829 (XXIV, 371).

Durch die Makarien-Kapitel erfahren die auf Nützlichsein, Arbeit, Beschränkung und Einseitigkeit ausgerichteten *Wanderjahre* eine wesentliche Ergänzung und Ausdehnung. Hier herrscht keine Beschränkung auf die Gegenwart; auch die Vergangenheit und Zukunft spielen eine Rolle, und der Wert der Überlieferung wird anerkannt. Es tauchen Begriffe wie das "Überweltliche" (S. 482), "Apotheose" (S. 435), "Vision" (S. 483), "Wunder" (S. 134) und "Entelechie" (S. 484) auf, die in der neuen wirtschaftlichen Welt nicht von Bedeutung sind.

Allerdings distanziert sich Goethe auch vom Makarien-Mythos und schränkt ihn ein, wenn er den Redakteur sagen lässt, dass er "erst lange Zeit, nachdem der Inhalt mitgeteilt worden, aus dem Gedächtnis geschrieben und nicht, wie es in einem so merkwürdigen Fall wünschenswert wäre, für ganz authentisch anzusehen" (S. 481) sei. Dass selbst die Familie "nichts Näheres" von den "geheimen Anschauungen" Makaries weiss und man Wilhelm bittet, über das Eröffnete zu schweigen, liegt nicht zuletzt darin begründet, dass zu ihr ja immerhin ein Mann wie der Oheim gehört, für den die Phantasie eine Gefahr bedeutet und der Bilder aus seinem Schloss ausschliesst, die, "auch nur von ferne, auf Religion, Überlieferung, Mythologie, Legende oder Fabel" (S. 73) hindeuten. Ausserdem kann in dieser Situation ein Hinweis darauf gesehen werden, dass in der neuen Zeit mit ihrer Betonung auf Nutzen und Beschränkung für den Mythos, wie ja auch für wahre Kunst und echte Religion, kein Platz mehr

ist. Der Makarien-Mythos wäre dann tatsächlich nur noch "ein Gleichnis des Wünschenswertesten" (S. 477).

Religion und Leben bilden nur noch bei Joseph dem Zweiten eine Einheit. Beim Oheim, wo Religionsfreiheit herrscht, aber der "öffentliche Kultus" darüber wacht, "dass niemand sich absondert," finden die sittlich-religiösen Betrachtungen nur am Sonntag statt und dienen lediglich zur Vorbereitung auf die kommende Arbeitswoche. Bereits in der amerikanischen Siedlung aber wird die Toleranz gegen die Religionen aufgegeben, und die christliche Religion, für die man sich entscheidet, wird zum "Zweck" erniedrigt, wie auch die drei Ehrfurchten in der Pädagogischen Provinz einem erzieherischen Zweck dienen. Damit weicht die Situation dieser neuen Gesellschaft von der Entwicklung ab, wie Goethe sie sich noch in seinem grossen Gespräch über die Religion gegen Ende seines Lebens gewünscht hat: "Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen."[30]

---

[30] Gespr. mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 772).

G. Wissenschaft

Wissenschaftliche Tätigkeit

Als Wissenschaftler sind in den *Wanderjahren* vor allem Montan und der Astronom tätig. Ausserdem widmet sich auch Wilhelm während seiner Ausbildung zusammen mit seinem Meister der anatomischen Wissenschaft. Das Studium der Gesteinswelt sieht Montan nicht nur vom Standpunkt der Nützlichkeit, sondern treibt es auch als Selbstzweck. Denn, wie er in dem Gipfelgespräch mit Wilhelm gesteht: "Was nützt, ist nur ein Teil des Bedeutenden. Um einen Gegenstand ganz zu besitzen, zu beherrschen, muss man ihn um sein selbst willen studieren" (S. 42). Und doch fordert Montan für die neue Zeit eine beschränkte Tätigkeit.

Goethe geht in den "Betrachtungen im Sinne der Wanderer" davon aus, dass die Wissenschaft nicht nur den "Verstand" verlangt, der "alles festzuhalten" wünscht, "damit er es nutzen könne," sondern dass sie vor allem auch der "Vernunft" bedarf, die auf "das Werdende" ausgerichtet ist und sich am "Entwickeln" (S. 323-24) erfreut. Da die Gottheit nur "im Werdenden und sich Verwandelnden" und nicht "im Gewordenen und Erstarrten" wirksam ist, beweist die Vernunft ihre "Tendenz zum Göttlichen"; denn sie hat "nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun," der Verstand aber "mit dem Gewordenen, Erstarrten, dass er es nutze."[1] In einer Maxime

[1]Gespr. mit Eckermann, 13. Februar 1829 (XXIV, 316).

"Aus Makariens Archiv" werden daher diejenigen Forscher als die "wahren Weisen" bezeichnet, die nicht vom Nutzen ausgehen:

> Die wahren Weisen fragen wie sich die Sache verhalte in sich selbst und zu andern Dingen, unbekümmert um den Nutzen, das heisst um die Anwendung auf das Bekannte und zum Leben Notwendige, welche ganz andere Geister, scharfsinnige, lebenslustige, technisch geübte und gewandte schon finden werden. (S. 505-06)

Im Gegensatz dazu verhalten sich aber die Mitglieder des Bundes und der Oheim. Sie trifft daher die Kritik Goethes: "Die Menge fragt bei einer jeden neuen bedeutenden Erscheinung, was sie nutze, und sie hat nicht unrecht; denn sie kann bloss durch den Nutzen den Wert einer Sache gewahr werden" (S. 505). Goethe hat es entschieden abgelehnt, von "Nützlich-Nutzen" auszugehen oder sich als "Instrument"[2] herzugeben. Ihm ist statt dessen stets die Erkenntnis der Welt wichtig gewesen. Daher kritisiert er auch die Entwicklung der neuen Zeit: "Das Wissen fördert nicht mehr bei dem schnellen Umtriebe der Welt; bis man von allem Notiz genommen hat verliert man sich selbst" (S. 517).

In der Wissenschaft liegt die Gefahr darin, dass der Mensch "vor lauter Gelehrsamkeit und Hypothesen nicht mehr zum Sehen und Hören" kommt. Zur Naturbeobachtung aber gehört "eine gewisse ruhige Reinheit des Innern," das "von gar nichts gestört und präokkupiert ist."[3] Dieser Sinn für das Ganze ist notwendig; denn "die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der

---

[2]Gespr. mit Riemer, Anfang 1807 (XXII, 435).
[3]Gespr. mit Eckermann, 18. Mai 1824 (XXIV, 556).

Erscheinungen glauben macht" (S. 319). Aus diesem Grunde sieht Goethe eine Gefahr darin, in der Wissenschaft "einer gewissen beschränkten Konfession" anzugehören, da sie "jede unbefangene treue Auffassung" unmöglich macht. Das gilt auch für das "überlieferte Wissen," das "mit Irrtümern verbunden"[4] sein kann. Die Beschränkung auf bestimmte Theorien führt nicht nur dazu, dass der Zusammenhang mit dem Ganzen verlorengeht, sondern dass die wissenschaftliche Betrachtung ausserdem einseitig und subjektiv wird:

> Die Weltanschauung aller solcher in einer einzigen ausschliessenden Richtung befangener Theoretiker hat ihre Unschuld verloren, und die Objekte erscheinen nicht mehr in ihrer natürlichen Reinheit. Geben sodann diese Gelehrten von ihren Wahrnehmungen Rechenschaft, so erhalten wir, ungeachtet der höchsten persönlichen Wahrheitsliebe des einzelnen, dennoch keineswegs die Wahrheit der Objekte; sondern wir empfangen die Gegenstände immer nur mit dem Geschmack einer sehr starken subjektiven Beimischung.[5]

Gerade deshalb sind in der Wissenschaft "Vernunft" und "Glauben" von Bedeutung. Denn nicht alles lässt sich beweisen, und wenn das Wissen an eine Grenze stösst, soll der "Glauben" einsetzen:

> Wo das Wissen genügt, bedürfen wir freilich des Glaubens nicht, wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, dass Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden.[6]

---

[4]Gespr. mit Eckermann, 18. Mai 1824 (XXIV, 555).
[5]Gespr. mit Eckermann, 18. Mai 1824 (XXIV, 555).
[6]Gespr. mit J. D. Falk, 25. Januar 1813 (XXII, 680).

Montan

Montan will durch seine wissenschaftliche Tätigkeit sich die notwendigen Kenntnisse über das Gebirgs- und Gesteinswesen aneignen. Dabei geht er davon aus, dass die Steine – im Gegensatz zu den Menschen – "wenigstens nicht zu begreifen" (S. 40) sind. Montan erscheint die leblose Natur in "Gestalt einer Sibylle, die ein Zeugnis dessen, was von der Ewigkeit her beschlossen ist und erst in der Zeit wirklich werden soll, zum voraus niederlegt" (S. 41-42). Er versucht, ihre Schriftzeichen zu entziffern, erkennt aber, dass Wort und Ton nicht in der Lage sind, ihr Geheimnis zu übermitteln:

> Buchstaben mögen eine schöne Sache sein, und doch sind sie unzulänglich, die Töne auszudrücken; Töne können wir nicht entbehren, und doch sind sie bei weitem nicht hinreichend, den eigentlichen Sinn verlauten zu lassen; am Ende kleben wir am Buchstaben und am Ton, und sind nicht besser dran, als wenn wir sie ganz entbehrten; was wir mitteilen, was uns überliefert wird, ist immer nur das Gemeinste, der Mühe gar nicht wert. (S. 40)

Diese Einsicht in "das schlechte Zeug von öden Worten" (S. 40) ist der Grund für Montans Schweigen: "die Gebirge sind stumme Meister und machen schweigsame Schüler" (S. 282).[7] Auch Goethe äussert sich einmal in einem Gespräch über die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit der Sprache, wenn es darum geht, das Wesen der Natur zu verdeutlichen:

> Wenn nun ein höherer Mensch über das geheime Wirken und Walten der Natur eine Ahnung und Einsicht gewinnt, so reicht seine ihm überlieferte Sprache

[7]Vgl. auch "Aus Makariens Archiv": "Steine sind stumme Lehrer, sie machen den Beobachter stumm, und das Beste was man von ihnen lernt ist nicht mitzuteilen" (S. 509).

> nicht hin, um ein solches von menschlichen Dingen durchaus Fernliegende auszudrücken. Es müsste ihm die Sprache der Geister zu Gebote stehen, um seinen eigentümlichen Wahrnehmungen zu genügen.[8]

Das Eigentliche ist nicht sagbar, und aus diesem Grunde lehnt Montan auch als "Hocherfahrner" (S. 282) jede Aufklärung und jede Überlieferung ab. Als beim Bergfest fünf verschiedene Theorien über die Entstehung der Erde diskutiert werden, unterstützt Montan bald diese, bald jene Meinung und trägt dazu bei, dass aus der friedlichen Unterhaltung schliesslich "ein lebhafter Streit" (S. 283) wird. Zynisch lehnt es Montan ab, die verschiedenen Erfahrungen und Detailkenntnisse zu einer umfassenden Meinung zusammenzufassen. Als Wilhelm die Auffassung seines Freundes ernsthaft zu erfahren sucht, verweist Montan ihn darauf, dass in der Mitte nicht die Wahrheit, sondern das Problem liegen bleibe: "unerforschlich vielleicht, vielleicht auch zugänglich" (S. 285). Seine eigentlichen Überzeugungen spricht Montan nicht aus; denn sie

> muss jeder im tiefsten Ernst bei sich selbst bewahren, jeder weiss nur für sich was er weiss und das muss er geheim halten; wie er es ausspricht, sogleich ist der Widerspruch rege, und wie er sich in Streit einlässt, kommt er in sich selbst aus dem Gleichgewicht und sein Bestes wird, wo nicht vernichtet, doch gestört. (S. 285)

Um sein Innerstes vor Störung zu bewahren, hat sich auch Goethe gelegentlich für ein solches Schweigen

---

[8]Gespr. mit Eckermann, 20. Juni 1831 (XXIV, 757-58); vgl. auch Brief an S. Boisserée vom 3. Juli 1830: "Die Einzelnen wissen durchaus nicht woran sie sind; es wäre aber schlimm wenn ich mir, durch mein vieljähriges Mühen, nicht sollte eine vielseitige Aussicht nach den verschiedenen Himmelsgegenden erworben haben, die ich um so reiner bewahren kann als ich sie nur mir selbst zu nutzen suche" (XXI, 916).

ausgesprochen.[9] Und so heisst es in "Makariens Archiv":

> Was ich recht weiss, weiss ich nur mir selbst; ein ausgesprochenes Wort fördert selten, es erregt meistens Widerspruch, Stocken und Stillstehen. (S. 509-10)

Montans Skepsis mag nicht zuletzt darin begründet sein, dass die Menschen, die er ohnehin für unverbesserlich hält, nicht länger nach wahrer Erkenntnis streben. Denn, so sagt er sarkastisch, sie merken nicht, "dass sie mir widersprechen, wenn ich etwas Vernünftiges vorbringe, und dass sie dadurch sich den Weg abschneiden zu dem Baum des Erkenntnisses" (S. 286). Worauf es Montan aber letzten Endes ankommt, fasst er in der Forderung zusammen:

> Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit, von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem jeden. Beides muss wie Aus- und Einatmen sich im Leben ewig fort hin und wider bewegen; wie Frage und Antwort sollte eins ohne das andere nicht stattfinden. (S. 285)

Montan strebt also nicht nach Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern er geht von einer beschränkten Einsicht aus, die für das jeweilige Tun ausreichend ist:

> Wie diese Gebirge hier entstanden sind, weiss ich nicht, will's auch nicht wissen; aber ich trachte täglich, ihnen ihre Eigentümlichkeit abzugewinnen. Auf Blei und Silber ist man erpicht, das sie in ihrem Busen tragen; ich weiss es zu entdecken" (S. 286).

Nicht umfassende wissenschaftliche Grundfragen sind für Montan bedeutend; er beschränkt sich auf das, was notwendig und nützlich ist.

---

[9]Vgl. in dieser Arbeit II A "Goethes Altersepoche."

Astronom

Während Montan sich mit der Gesteinswelt und dem Erdinnern beschäftigt, wendet sich der Astronom und Mathematiker dem Weltall zu. Als Wissenschaftler ist er ein Repräsentant des Rationalismus und der Empirie und steht daher der einfühlenden Schau Makaries zunächst skeptisch und zweifelnd gegenüber. Er ist Mathematiker und als solcher "hartnäckig," "ein heller Geist und also ungläubig" (S. 483). Er ist davon überzeugt, dass er bei den Wahrnehmungen Makaries der "Wirkung einer in hohem Grad geregelten Einbildungskraft," dem "Einfluss des Gedächtnisses," der "Mitwirkung der Urteilskraft" und besonders "eines versteckten Kalküls" (S. 483) gegenübersteht, zumal Makarie versucht hat, "durch Maschinen und Bücher den Weltbau immer mehr zu versinnlichen" (S. 483). Aber durch seine Berechnungen und Messungen kommt er schliesslich zu dem Schluss, dass Makarie "nicht sowohl das ganze Sonnensystem in sich trage, sondern dass sie sich vielmehr geistig als ein integrierender Teil darin bewege" (S. 139). Der Wissenschaftler sieht in Makarie gewissermassen "eine lebendige Armillarsphäre, ein geistiges Räderwerk," das "dem Gang der Gestirne von selbst auf eigne Weise zu folgen im Stande" (S. 483) ist.

Der "Wissende" (S. 139) und die "Schauende" (S. 483) verbinden sich zu gemeinsamer Erkenntnis, wobei sich herausstellt, dass Makarie bereits über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaften hinausgeschritten ist. Durch den Beistand des Astronomen gelingt es Makarie, über die

zunächst verwirrenden inneren Erscheinungen "zur Einheit und Beruhigung" (S. 139) zu kommen. Indem der Astronom und Mathematiker sich der "Seherin" (S. 483) Makarie anschliesst, kommt es zur "Anerkennung und Verbindung zweier Wege, die jahrhundertelang nebeneinander hergingen und nur gelegentlich einander berührten."[10] Während Makarie "die Naturordnung als mitwirkender Teil" und "intuitiv" erfährt, eignet der mathematische Naturforscher sie sich "als ein Gegenüber, rechnend, experimentierend, denkend, Schritt für Schritt erarbeitend"[11] an. Wie wichtig für Goethe gerade das Zusammenwirken dieser durch Makarie und den Astronomen vertretenen Eigenschaften in der Naturforschung ist, hat er einmal in einem Brief an den Naturforscher von Buttel ausgesprochen:

> Schauen, wissen, ahnen, glauben und wie die Fühlhörner alle heissen, mit denen der Mensch ins Universum tastet, müssen denn doch eigentlich zusammenwirken.[12]

Im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Forschungen und besonders seiner Auseinandersetzung mit Newton hat Goethe sich immer wieder gegen die moderne mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft gewehrt, weil sie sich nicht nur vom Menschen absondert, sondern auch zur Grenzenlosigkeit und Unabhängigkeit von der gegenständlichen Welt

---

[10]Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 640.
[11]Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA VIII, 639.
[12]Brief an Christian Dietrich von Buttel, 3. Mai 1827 (XXI, 741). Vgl. auch *FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 333: "Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden."

neigt.[13] Als Wilhelm auf der Sternwarte die Gestirne durch das Fernrohr betrachtet, spricht er von der sittlich ungünstigen Wirkung, die solche mechanischen Hilfsmittel auf den Menschen haben. Mit ihrer Hilfe hält sich der Mensch "für klüger als er ist, denn sein äusserer Sinn wird dadurch mit seiner innern Urteilsfähigkeit ausser Gleichgewicht gesetzt" (S. 133). Nur aussergewöhnliche Menschen sind in der Lage, "ihr Inneres, Wahres" mit dem "von aussen herangerückten Falschen" (S. 133) einigermassen in Einklang zu bringen. Goethe hat immer wieder darauf hingewiesen, dass Mikroskope und Fernrohre den "reinen Menschensinn" (S. 316) verwirren. In einer Maxime in "Makariens Archiv" gilt daher der Mensch als "der grösste und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann" (S. 507). Das "grösste Unheil der neuern Physik" aber wird gerade darin gesehen,

> dass man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat, und bloss in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja was sie leisten kann dadurch beschränken und beweisen will. (S. 507)

Bedeutend ist in diesem Zusammenhang, dass ausgerechnet der Astronom und Mathematiker in der Diskussion über die Würde und den Missbrauch der Mathematik dieser "abstrusen Materie" (S. 128) mit Vorbehalt begegnet. Zwar ist er bereit, Lob "ohne Bedenken" auszusprechen, aber wenn es darum geht, "irgendeine Missbilligung, einen Tadel, auch nur ein Bedenken" zu äussern, so stützt er sich auf eine Autorität, damit er nicht Gefahr laufe, "etwas Fürtreffliches" (S. 129)

---

[13]Vgl. in dieser Arbeit II D "Goethes Naturauffassung und seine Auseinandersetzung mit Newton."

abzuweisen. In einer Maxime wird die Betonung auf den Mathematiker als Menschen gelegt:

> Der Mathematiker ist nur insofern vollkommen, als er ein vollkommener Mensch ist, als er das Schöne des Wahren in sich empfindet; dann erst wird er gründlich, durchsichtig, umsichtig, rein, klar, anmutig, ja elegant wirken. (S. 331)

Die Mathematik besitzt zwar grosse Fähigkeiten, aber sie soll in ihrer Anwendung durch einen weiteren Aspekt ergänzt werden: die rein experimentelle Wissenschaft soll mit einem Gefühl des "Wahren" verbunden werden.

Als Wissenschaftler kommt es zwischen dem Astronomen und Montan nicht nur zu einem Verstehen, sondern die beiden schliessen darüber hinaus "einen Bund" und nehmen sich vor, "ihre Erfahrungen allenfalls auch nicht zu verheimlichen" (S. 477). Gegenüber dem Astronomen ist also Montan bereit, sein Schweigen aufzugeben und seine Erfahrungen auszutauschen. Wie die wissenschaftlichen Bestrebungen des Astronomen durch die intuitive Schau Makaries ergänzt werden, so wird auch Montan eine Frau zugeordnet, die "ganz wundersame Eigenschaften und einen ganz eigenen Bezug auf alles habe was man Gestein, Mineral, ja sogar was man überhaupt Element nennen könne" (S. 475).

Ein Vergleich der Erfahrungen der beiden Wissenschaftler zeigt, dass sie die Pole des menschlichen Denkens vertreten.[14] Montan versenkt "sich in die tiefsten Klüfte der Erde" und wird auch dort gewahr, "dass in der Menschennatur etwas Analoges zum Starrsten und Rohsten vorhanden sei" (S.

---

[14]Boucke, S. 451.

476). Er schliesst sich an jene "wunderbare Person" an, der das "Verbleiben" in der "Welt des Stoffes" eigen ist, während der Astronom durch Makarie das "Entfernen" als "geistigen Weg" erlebt, auf dem "immer Teilnahme, Liebe, geregelte freie Wirksamkeit gefunden" (S. 476) werden. Noch einmal kommt diese Polarität zum Ausdruck, wenn es im Hinblick auf Makarie und die Gesteinsfühlerin heisst, dass "die Wesen, insofern sie körperlich sind, nach dem Zentrum, insofern sie geistig sind, nach der Peripherie streben" (S. 481). Zwischen "Verbleiben" und "Entfernen" soll nun der Mensch einen Ausgleich finden. Es ist ihm aufgegeben, "diese beiden Welten gegen einander zu bewegen, ihre beiderseitigen Eigenschaften in der vorübergehenden Lebenserscheinung zu manifestieren" (S. 476). Denn darin besteht "die höchste Gewalt wozu sich der Mensch auszubilden hat" (S. 477). In der neuen Gesellschaft aber hat es der Mensch nicht nötig, "bis zum Mittelpunkt der Erde zu dringen, noch sich über die Grenzen unsres Sonnensystems hinaus zu entfernen." Für ihn ist es ausreichend, wenn er "schon genüglich beschäftigt und vorzüglich auf Tat aufmerksam gemacht und zu ihr berufen werde" (S. 476).

Goethe geht jedoch davon aus, dass "Geist und Materie, Seele und Körper" die "notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern."[15] Deshalb ist das Gleichgewicht zwischen Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem sowie

---

[15]Brief an Karl von Knebel, 8. April 1812 (XIX, 653).

auch Überlieferung und Erfahrung so bedeutend. Es handelt sich dabei um jene "Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt" (S. 325).

Überlieferung in der Wissenschaft

Wie wichtig gerade auch die Überlieferung für die Naturwissenschaften ist, wird bei dem Abschiedsbesuch Montans bei Makarie hervorgehoben. Für den Wissenschaftler handelt es sich dabei um die Auseinandersetzung mit folgenden Fragen:

> ob das was uns von alters her überliefert und von unsern Vorfahren für gültig geachtet worden, auch wirklich gegründet und zuverlässig sei, in dem Grade dass man darauf fernerhin sicher fortbauen möge? oder ob ein herkömmliches Bekenntnis nur stationär geworden und deshalb mehr einen Stillstand als einen Fortschritt veranlasse? (S. 474)

Eine Überlieferung kann also hemmend wie auch anregend wirken, so dass ihr Wert stets überprüft werden muss. Bei dieser Untersuchung kann der Wissenschaftler stets von einem besonderen Merkmal ausgehen. Es besteht darin, ob "das Angenommene lebendig und in das tätige Bestreben einwirkend und fördernd gewesen und geblieben" (S. 474) ist.

Einen anderen Ausgangspunkt verlangt die "Prüfung des Neuen," da in diesem Fall nicht auf die Erfahrung der Vergangenheit zurückgegriffen werden kann. Es muss daher von der Frage ausgegangen werden, "ob das Angenommene wirklicher Gewinn, oder nur modische Übereinstimmung sei?" (S. 475) Denn "eine Meinung," besonders wenn sie von "energischen

Männern" ausgeht, "verbreitet sich kontagios über die Menge und dann heisst sie herrschend" (S. 475). Sie wird zur Autorität. Dabei kann es leicht geschehen, dass selbst "ein Altes, Gegründetes, Geprüftes, Beruhigendes durch auftauchende Neuerungen gedrängt, geschoben, verrückt und, wo nicht vertilgt, doch in den engsten Raum eingepfercht"[16] wird. Allerdings gibt es in der Geschichte der Wissenschaften immer einzelne, die dafür sorgen, dass der "schwache Faden"[17] nicht abreisst. Goethe setzt sein Vertrauen in die Minorität, die das Wahre in die neue Zeit hinüberretten wird:

> Gewinnt aber auch in der Wissenschaft das Falsche die Oberhand, so wird doch immer eine Minorität für das Wahre übrig bleiben, und wenn sie sich in einen einzigen Geist zurückzöge, so hätte das nichts zu sagen. Er wird im stillen, im Verborgenen fortwaltend wirken, und eine Zeit wird kommen, wo man nach ihm und seinen Überzeugungen fragt, oder wo diese sich, bei verbreitetem allgemeinem Licht, auch wieder hervorwagen dürfen. (S. 475)

Goethe hat wiederholt betont, dass es gerade auch in den Wissenschaften die Minorität ist, die den Fortschritt fördert, während die Majorität aus "Schelmen" besteht, die "sich akkomodieren" und "sich assimilieren" (S. 330).[18] In "Makariens Archiv" heisst es: "Ja derjenige, der sich in höherem Sinne ausgebildet, kann immer voraussetzen dass er die Majorität gegen sich habe" (S. 507).

---

[16]Brief an Felix Mendelssohn-Bartholdy, 9. September 1831 (XXI, 1005).
[17]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 341.
[18]Vgl. auch in dieser Arbeit II D "Geschichte der Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Überlieferung."

Mehr als Politik oder Religion sind die Wissenschaften für die Zukunft ausschlaggebend. Sie werden sie beeinflussen und formen. Aus diesem Grunde benötigen die Wissenschaften die "absoluteste Freiheit": "denn da wirkt man nicht für heut und morgen, sondern für eine undenklich vorschreitende Zeitenreihe" (S. 475).[19]

Plastische Anatomie

Wie wichtig Herkommen und Zeit für die Entwicklung und den Fortschritt der Wissenschaft oder Technik sein können, zeigt sich vor allem auch am Beispiel des plastischen Anatomen. Obwohl die anatomischen Modelle den menschlichen Körper vor der Zerstückelung bewahren, ist der Anatom gezwungen, seine Tätigkeit "im tiefsten Geheimnis" (S. 351) zu betreiben. Denn er muss sich gegen den Widerstand eines konservativen Wissenschaftsbetriebs durchsetzen und ist immer wieder der "Geringschätzung" (S. 351) ausgesetzt, die ausgerechnet von Leuten vom Fach kommt. Aber der plastische Anatom lässt sich nicht irremachen, da er davon überzeugt ist, dass seine Tätigkeit "in der Folge gewiss von grosser Einwirkung sein" (S. 351) und in der medizinischen Wissenschaft grosse Vorteile bringen wird.[20]

---

[19]In WA I, 25[1], S. 270 und AGA VIII, 475 lautet der Text jedoch: "denn da wirkt man nicht für heut und morgen, sondern für undenklich vorschreitende Zeitenreihe." In HA VIII, 443 steht der zitierte Text.

[20]Wie sehr Goethe an dem Thema der plastischen Anatomie interessiert ist, zeigt ein Brief an den preussischen Staatsrat Beuth vom 4. Februar 1832, in dem er ihm einen Auszug aus den *Wanderjahren* schickt mit dem Titel "Plastische Anatomie" und die Hoffnung ausspricht, dass der

Trotzdem ist sich der Anatom der Enge bewusst, die Herkommen und Tradition geschaffen haben: "In der alten Welt ist alles Schlendrian, wo man das Neue immer auf die alte, das Wachsende nach starrer Weise behandeln will" (S. 357). Der Anatom kennt die Vorurteile, mit denen man seinem Vorhaben begegnet und weiss, dass man zunächst Untersuchungen anstellen, Gesetze geben und doch nichts ausrichten wird. Auch Wilhelm kann weder Lenardo noch Friedrich von dem Vorteil der plastischen Anatomie überzeugen, so dass er schliesslich gereizt feststellt: "Für euch muss erst alles in Tat übergehen, es muss geschehen, als möglich, als wirklich vor Augen treten, und dann lasst ihr es auch gut sein wie etwas anders" (S. 356). Der plastische Anatom richtet daher seinen Blick auf jene "sich herausbildenden Provinzen" (S. 353), die sich "drüben über dem Meere" befinden, "wo gewisse menschenwürdige Gesinnungen sich immerfort steigern" (S. 355). Dort hofft er auf eine freiere und fortschrittlichere Entwicklung und bessere Möglichkeiten für seine anatomischen Studien zu stossen:

> Ein Vorhaben wie das ausgesprochene kann vielleicht nur in einer neuen Welt durchgeführt werden, wo der Geist Mut fassen muss zu einem unerlässlichen Bedürfnis neue Mittel auszuforschen, weil es an den herkömmlichen durchaus ermangelt. Da regt sich die Erfindung, da gesellt sich die Kühnheit, die Beharrlichkeit der Notwendigkeit hinzu. (S. 356)

Nur in der neuen Welt können Wilhelm und sein Meister "von vorn anfangen" (S. 357). Und genau das ist es, was sie "in den neuen Zuständen zu leisten hoffen" (S. 357). Denn die

---

[20] Staatsrat "Beikommendes mit günstigen Augen" (XXI, 1033) betrachten möge.

gleiche Freiheit, wie sie in dieser Welt für die verschiedenen religiösen Bekenntnisse besteht, muss auch für die Naturwissenschaft errungen werden:

> In New York sind neunzig verschiedene christliche Konfessionen, von welchen jede auf ihre Art Gott und den Herrn bekennt, ohne weiter aneinander irre zu werden. In der Naturforschung, ja in jeder Forschung müssen wir es so weit bringen; denn was will das heissen, dass jedermann von Liberalität spricht und den andern hindern will, nach seiner Weise zu denken und sich auszusprechen?[21]

In dem mit althergebrachten Denken und Handeln nicht belasteten, traditionsfreien Amerika verspricht man sich also für die Wissenschaften eine grosszügigere und freiere Behandlung.

Dabei braucht die Überlieferung in der Wissenschaft nicht nur hindernd zu wirken, sondern sie kann auch anregend und fördernd sein. Allerdings darf sie nicht einfach übernommen werden. Ihr Wert sollte erst überprüft werden. Dieser lässt sich leicht daran erkennen, ob das Überlieferte "lebendig" und "fördernd gewesen und geblieben" ist.

Überhaupt sind in der Wissenschaft nicht nur Wissen, Können, Theorien und Hypothesen von Bedeutung, sondern auch "Glauben," "Schauen" und "Ahnen." Nur durch ihre Verbindung kann die "Synthese von Welt und Geist" gewährleistet werden, die "von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."

---

[21] *MuR* Nr. 1181, IX, 648.

H. Zusammenfassung

In seinem letzten Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* setzt sich Goethe mit einer möglichen Entwicklung auseinander. Die vom Bund entworfene neue ökonomische und gesellschaftliche Welt dient als Warnung. Unüberhörbar ist Goethes Kritik an einer Welt, in der der einzelne Mensch kein Eigenleben mehr hat, sondern nur noch als allgemein nützliches Glied der Gesellschaft eine Funktion erhält.

Nur in den Novellen, in denen die alte feudale Welt noch einmal auflebt, ist der ästhetische Sinn noch nicht im Nutzen und in der Verwertung untergegangen und ist der Genuss des Lebens, der Natur und der Kunst unabdingbarer Teil des Daseins. Die Novellen sind daher Reservate, in denen Liebe, Leidenschaft, Glück und echte zwischenmenschliche Beziehungen möglich und natürlich sind. So kennt auch Wilhelm "Freundschaft und Liebe" (S. 296) nur noch aus seiner Jugenderinnerung, während die neue Zeit von ihm verlangt, dass er alle "Gedanken, Wünsche, Hoffnungen und Vorsätze" (S. 17) unterdrückt. In der neuen Gesellschaft sind Individualität und Subjektivität nicht mehr gefragt, sondern die Nützlichkeit innerhalb der Gesellschaft dient als der Masstab, nach dem der Mensch beurteilt wird.

Obwohl Goethe der kommenden Entwicklung skeptisch gegenübersteht und die Zukunft mit Sorge betrachtet, hat er sich den technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen

nicht widersetzt, so lange sie für das menschliche Leben vorteilhaft und förderlich sind. Das beweisen schon allein seine eigenen Reformversuche während seiner Amtszeit in Weimar. Er ist sich jedoch dessen bewusst, dass mit jeder neuen Entwicklung nicht nur ein Gewinn, sondern auch ein Verlust verbunden ist. Er macht sich Gedanken über die Auswirkungen, die die neue Entwicklung auf Mensch und Gesellschaft haben wird. Dabei lehnt er es jedoch ab, sich sehnsüchtig der Vergangenheit zuzuwenden. Die Hinwendung zum Vergangenen und Überlieferten ist für ihn nur produktiv, wenn sie als Masstab und Ausgangspunkt dient, um in der Gegenwart und für die Zukunft zu wirken.

Die vom Bund eingeleitete neue ökonomische Ordnung führt zu einer Auflösung des starren feudalen Grundbesitzes und zu einem Übergang zur Beweglichkeit von Mensch und Besitz. Da die bestehenden feudalen Verhältnisse der Einführung des neuen kapitalistischen Systems gewisse Beschränkungen auferlegen, versucht der Oheim, die Neuordnung auf evolutionärem Wege durchzuführen. In seinem Bereich sind daher noch feudale Reste neben dem neuen ökonomischen Prinzip zu finden. Doch ist schon Odoard bereit, gegen die althergebrachten Rechte und Privilegien mit "Gewalt" (S. 438) vorzugehen, um seine Reformen zu verwirklichen. In der endlosen Weite Amerikas bestehen diese Beschränkungen nicht, so dass dort ein Neuanfang eher möglich ist. Weder die Ansiedlung auf dem neuen Kontinent noch die Umsiedlung in die abgelegene Provinz im eigenen Land werden verwirklicht, während

das kolonisatorische Werk Fausts im letzten Akt von *Faust II* in die Tat umgesetzt wird. Degering betrachtet daher die Pläne im Roman und Fausts durchgeführtes Werk "als poetisierte Theorie und Praxis der bürgerlichen Gesellschaft."[1]

Für die neue Zeit wird das Postulat der allgemeinen Bildung nicht mehr als angemessen betrachtet, so dass an die Stelle der "Vielseitigkeit" die "Einseitigkeit" (S. 43) tritt. Durch die Ausbildung zu einer beschränkten Tätigkeit soll der Mensch zu einem "Organ" (S. 43) werden, gegen dessen Verwirklichung Goethe sich entschieden ausgesprochen hat. Da der Nutzen das Schöne und die Kunst ausschliesst und überhaupt das Jahrhundert den "Ausdruck des Schönen" (S. 354) nicht mehr zu schätzen weiss, gibt es keine genialen, schöpferischen Menschen mehr. Die Zeit fördert nur noch tüchtige, mittelmässige und nützliche Handwerker. Die Kunst ist nicht mehr individueller, unmittelbarer Ausdruck des Menschen, sondern sie dient einem bestimmten Zweck und ist Bildungsmittel. Der künstlerische Prozess wird als erlernbarer, handwerksmässiger Vorgang dargestellt, der durch Ernst und Strenge gekennzeichnet ist und auf Herkommen und Überlieferung überhaupt keine Bedeutung legt. Die wahre Kunst ist in der neuen Gesellschaft genauso gefährdet wie die echte Religion; denn auch Religion ist nur noch "Zweck" und nicht "ein Mittel," das es ermöglicht, "zur höchsten Kultur zu gelangen" (S. 318).

---

[1]Degering, S. 522.

Aus dieser neuen ökonomischen Welt kann sich der Mensch nicht ausschliessen. Wer noch, wie Hersilie und Felix, seine Individualität bewahren will und eine andere Lebensweise verfolgt, wird in die Isolation getrieben.[2] Hersilie, die schärfste Kritikerin der neuen Zeit und eine Gestalt, die "jeden Geistreichen, Feinfühlenden unwiderstehlich" anzieht, erleidet "das sonderbarste" Schicksal, "das einem zarten Gemüte widerfahren kann" (S. 488-89). Sie bleibt einsam zurück. Felix, dem auch die Erziehung in der Pädagogischen Provinz seine Individualität und sein "Jugendgefühl"[3] nicht austreiben kann, verfolgt sein individuelles Glück. Als ihm die Liebe, die in der neuen Gesellschaft nicht mehr lebensfähig ist, versagt wird, droht er mit Selbstmord. Er bäumt sich gegen die neue Lebensweise auf und beweist bis zum Schluss seinen Widerstand.[4]

Der tumultuarische Aufbruch der Auswanderer in die neue Welt ist bestimmt durch Todeszeichen.[5] Auf dem Schloss des Amtmanns und in den Strassen des Ortes hinterlassen die Mitglieder des Bundes "eine Art Totenruhe" (S. 487). Mit den Auswanderern geht Philine, die "mit der gefrässigen Schere" (S. 472) bereits "die Ernte für Sichel und Sense" (S. 474) vor sich sieht, so dass Philine von Hannelore Schlaffer als Parze und "Todesbotin"[6] interpretiert wird. Zweideutig ist

---

[2]Degering, S. 494.
[3]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689).
[4]Degering, S. 494-95.
[5]Degering, S. 504-05; Mattenklott, S. 297; Heinz Schlaffer, "Exoterik und Esoterik in Goethes Romanen," *Goethe Jahrbuch*, 95 (1978), 224-25.
[6]Hannelore Schlaffer, *Wilhelm Meister*, S. 118.

auch der Sturz Felix' in den Fluss, auf dem Wilhelms Kahn fährt. "Entseelt scheinend" (S. 492) wird Felix aus dem Wasser geborgen.[7] Und schliesslich steht am Ende des Romans das Gedicht "Im ernsten Beinhaus" (S. 520-21). Das Bild der neuen Zeit ist daher alles andere als optimistisch:

> Exoterisch bestätigen Goethes Romane die jeweils zeitgenössischen Ideen: Freiheit, Bildung, Sittlichkeit, Fortschritt; esoterisch enthüllen sie, wie im Komplex der Zeit diesen zur Ideologie entstellten Ideen die Negation innewohnt: Illusion, Entleerung, Naturverfallenheit, Tod. Der Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft, der mit Goethes Lebenszeit zusammenfällt, verhinderte notwendigerweise das Verständnis für dessen ironische Skepsis gegenüber diesem Aufstieg.[8]

Goethes kritische Haltung zu dieser neuen Gesellschaft geht allein schon daraus hervor, dass diese Menschen sich vom Vergangenen und Zukünftigen ausschliessen wollen. Die Verarmung eines solchen Daseins, das einzig von der Gegenwart lebt, ist offenbar, wenn noch einmal das Gedicht "Vermächtnis" herangezogen wird:

> Geniesse mässig Füll und Segen,
> Vernunft sei überall zugegen
> Wo Leben sich des Lebens freut.
> Dann ist Vergangenheit beständig,
> Das Künftige voraus lebendig,
> Der Augenblick ist Ewigkeit. (S. 333)

Goethes Empfehlung an den Menschen besteht also nicht aus der Konzentration auf das Gegenwärtige, aus Nützlichsein, beschränkter Tätigkeit und Einseitigkeit, sondern darin, dass der Mensch das Dasein auch geniessen und sich am Leben

---

[7]Obwohl aus dem Text nicht eindeutig hervorgeht, ob Felix überlebt, deutet nach Degering vieles darauf hin, dass er den Sturz nicht überlebt (S. 507-14).

[8]Heinz Schlaffer, "Exoterik und Esoterik in Goethes Romanen," S. 225.

freuen soll. Er braucht die Vergangenheit und die Zukunft, wenn er nicht in der Gegenwart erstarren soll.

V. Faust. Der Tragödie zweiter Teil

A. Entstehung der Tragödie

Wie kein anderes Werk des Dichters ist die Faustdichtung ein Lebenswerk, das Goethe von seiner frühesten Jugend bis ins höchste Alter begleitet und in das die Erfahrungen eines ganzen Menschenlebens eingegangen sind. Wenige Tage vor seinem Tod schreibt Goethe an Wilhelm von Humboldt: "Es sind über sechzig Jahre, dass die Konzeption des Faust bei mir jugendlich von voneherein klar, die ganze Reihenfolge hin weniger ausführlich vorlag."[1] Und ein Jahr zuvor hat er Zelter gestanden, dass er das Werk, das er im 82. Lebensjahr abschloss, bereits "im zwanzigsten Jahre konzipiert"[2] habe.

Schon als Knabe lernt Goethe die Faustsage durch das Puppenspiel kennen und liest später auch das *Volksbuch des Christlich Meynenden*, das er auf Löschpapier gedruckt auf dem Jahrmarkt kaufen konnte. Das Ergebnis der ersten Arbeitsperiode ist der *Urfaust*, dessen Szenenreihen er zwischen 1770-75 niederschreibt. Sie enthalten die Gelehrten- und Gretchentragödie, die aus dem dichterischen Enthusiasmus des Sturm und Drang entstanden sind und einen Protest gegen die traditionellen Wissenschaften, die konventionelle Gesellschaft und die herkömmliche Lehre darstellen. Enttäuscht wendet sich Faust von den Wissenschaften ab; denn sie geben

[1]Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1042).
[2]Brief an Karl Friedrich Zelter, 1. Juni 1831 (XXI, 979).

ihm keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn und Gehalt des Lebens oder darauf, "was die Welt / Im Innersten zusammenhält" (V. 382-83). Faust fühlt sich bedrängt von der Last der Überlieferung, die ihm im "Wissensqualm" (V. 396), im "Bücherhauf" (V. 402) und im "Urväter Hausrat" (V. 408) gegenübertritt, und er sehnt sich nach "der lebendigen Natur" (V. 414). Wissenschaft und Überlieferung haben für Faust ihren Sinn und ihre Bedeutung verloren.

Goethe nahm den *Urfaust* mit nach Weimar, aber erst in den Jahren 1788-90 gelang ihm die Ausarbeitung weiterer Szenen, und diese Beschäftigung endet mit der Veröffentlichung von *Faust. Ein Fragment* (1790). Dann nimmt sich Goethe im Alter von fast 50 Jahren das Drama erneut vor. Diese dritte Arbeitsperiode von 1797-1806, in der Schiller die treibende Kraft ist, endet mit der Drucklegung von *Faust. Der Tragödie erster Teil* (1808). Goethe versucht, sich zu Beginn dieser Beschäftigung mit dem Werk im Jahre 1797 wieder in die Gestalten und die Umwelt seiner Dichtung einzuleben und sie Wirklichkeit werden zu lassen. Deutlich geht das aus der "Zueignung" hervor, die er dem Drama vorangestellt hat:

> Ihr nahet euch wieder, schwankende Gestalten,
> Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.
> Versuch ich wohl, euch diesmal festzuhalten?
> Fühl ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt?
> . . .
> Was ich besitze, seh ich wie im Weiten,
> Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten.
> (V. 1-32)

Es kommt dabei zu einer Vertauschung der Realität, indem die Vergangenheit wieder ersteht und die Gegenwart zurücktritt.

Ausserdem entstehen in dieser Zeit Szenen für den späteren *Faust II*, vor allem im Jahre 1800 Teile des dritten Aktes unter dem Titel "Helena im Mittelalter. Satyrdrama. Episode zu Faust." Der Gedanke einer Verbindung Fausts mit Helena ist bereits im Faustbuch enthalten. Die Verkörperung der klassischen Schönheit in der Helenagestalt wird nun zum Mittelpunkt des zweiten Teils, und sie ist eine von Goethes "ältesten Konzeptionen."[3]

Die vierte und letzte Schaffenszeit reicht von 1825 bis 1831 und bringt die Vollendung des zweiten Teils. Immer wieder ist in dieser Zeit vom "Hauptgeschäft," "Hauptzweck" und "Hauptwerk"[4] die Rede. Und am 22. Juli 1831 vermerkt Goethe in sein Tagebuch: "Das Hauptgeschäft zu Stande gebracht. Letztes Mundum. Alles rein Geschriebene eingeheftet."[5] Mit der Vollendung der Fausttragödie ist ein wichtiges Ziel erreicht, nach dem Goethe lange gestrebt hat. Sein "ferneres Leben" sieht er von nun "als ein reines Geschenk"[6] an. Allerdings bricht Goethe das versiegelte Manuskript noch

---

[3]Brief an Wilhelm von Humboldt, 22. Oktober 1826 (XXI, 708); vgl. Gespr. mit K. Kraukling, (31. August) 1828 (XXIII, 560).
[4]Tagebücher vom 28. Juli 1827 bis zum 15. Februar 1828 und vom 12. Februar 1831 bis zum 22. Juli 1831 (WA III, 11, S. 91-179 und WA III, 13, S. 28-112). Katharina Mommsen hebt hervor, dass sich die Hinweise auf das "Hauptgeschäft" in den Tagebüchern Goethes vom 26. September 1828 bis 7. Februar 1829 nicht auf *Faust II*, sondern auf die *Wanderjahre* beziehen (Anm. 1, S. 106). Sie stützt sich dabei auf die Ergebnisse von G. W. Hertz, *Natur und Geist in Goethes Faust* (Frankfurt a. M., 1931), S. 157.
[5]Tagebücher, 22. Juli 1831 (WA III, 13, S. 112).
[6]Gespr. mit Eckermann, 6. Juni 1831 (XXIV, 504). Nach Gräf kann dieses Gespräch jedoch erst im August erfolgt sein (*Goethe über seine Dichtungen: Die dramatischen Dichtungen*, II, 588).

einmal, auf und am 24. Januar 1832 notiert er in sein Tagebuch: "Neue Aufregung zu Faust." Aber dabei handelt es sich lediglich um die "Ausführung der Hauptmotive," die "allzu lakonisch behandelt"[7] worden waren, und am 29. Januar wird das Drama nach dieser Durchsicht und einer gemeinsamen Lektüre mit seiner Schwiegertochter Ottilie endgültig abgeschlossen.[8]

Die Faustdichtungen spannen also Goethes Leben von der Jugend bis zum Greisenalter, von der Sturm-und-Drang-Zeit bis zum Mystizismus des Alters. Er hat in allen Stufen seines Lebens an dem Werk gearbeitet. Jedes Alter des Menschen aber entspricht nach Goethe einer gewissen Philosophie, so dass der Jüngling sich zum Idealisten und der Mann sich zum Skeptiker entwickelt, während der Greis "sich immer zum Mystizismus bekennen" wird. Denn der Greis sieht, dass "so vieles vom Zufall abzuhängen scheint" und dass oft das "Unvernünftige gelingt," während "das Vernünftige" fehlschlägt. Deshalb beruhigt er sich über das unstete Leben "in dem, der da ist, der da war, und der da sein wird."[9] Auch im Drama steht dem Idealismus Fausts die Skepsis des Mephistopheles gegenüber, und im zweiten Teil endet Faust als "Greis" und somit als "Mystiker,"[10] da er, wie Goethe betont, im fünften Akt "gerade hundert Jahre alt sein"[11] soll.

---

[7]Tagebücher, 24. Januar 1832 (WA III, 13, S. 210).
[8]Tagebücher, 29. Januar 1832 (WA III, 13, S. 212).
[9]*MuR* Nr. 806, IX, 608.
[10]Gespr. mit F. Förster, 1828 (XXIII, 543).
[11]Gespr. mit Eckermann, 6. Juni 1831 (XXIV, 503).

In den verschiedenen Stufen des Lebens reagiert der Mensch jeweils anders auf die Überlieferung oder auf die mit ihr eng verbundenen Autorität. Während der Knabe sich gegen sie wehrt und der Jüngling ihr zu entfliehen sucht, lässt sie der Mann wieder gelten.[12] Das bedeutet jedoch nicht, dass der Mann die Überlieferung kritiklos und bedingungslos akzeptiert, vielmehr kommt es auch in diesem Alter zu einer steten Auseinandersetzung mit der "mittelbaren Überlieferung" und der "unmittelbaren Erfahrung."[13] Ja, es muss zu diesem Kampf kommen, wenn die Überlieferung nicht erstarren soll. Eine Überlieferung kann nicht einfach übernommen werden. Sie muss angeeignet und assimiliert werden, damit sie vollkommen in das Gedankengut des Menschen eingeht. Nur auf diese Weise wird die Überlieferung nicht als Last, sondern als eine Bereicherung empfunden.[14] Aus Goethes fünfziger Jahren und der dritten Schaffenszeit am *Faust* stammen daher die folgenden Verse:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen!
> Was man nicht nützt, ist eine schwere Last;
> Nur was der Augenblick erschafft, das kann er
> nützen. (V. 682-85)

Die lange Entwicklungszeit der Faustdichtungen und die Tatsache, dass zwischen der Fertigstellung des ersten und zweiten Teils fast fünfundzwanzig Jahre liegen, spiegelt sich in dem Werk wider. In einem Brief an Stapfer hat Goethe

---

[12] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 349-50; vgl. in dieser Arbeit II A "Begriffe der Überlieferung, Erfahrung und Autorität."

[13] *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.

[14] Vgl. auch Harold Jantz, *The Form of Faust* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978), S. 152.

ausdrücklich auf den Unterschied der beiden Teile hingewiesen:

> Dieser zweite Teil ist in Anlage und Ausführung von dem ersten durchaus verschieden, indem er in höheren Regionen spielt und dadurch von jenem sich völlig absondert.[15]

Faust repräsentiert nicht nur den Menschen am Beginn der Neuzeit, sondern er wird auch zum Vertreter des modernen, schöpferischen und technischen Menschen. In seiner Ankündigung der Fassung der "Helena. Zwischenspiel zu Faust" (1827) erläutert Goethe die Entwicklung von Fausts Charakter, wie er im Faustbuch und in seinem Werk dargestellt ist:

> Fausts Charakter, auf der Höhe, wohin die neue Ausbildung aus dem alten, rohen Volksmärchen denselben hervorgehoben hat, stellt einen Mann dar, welcher, in den allgemeinen Erdeschranken sich ungeduldig und unbehaglich fühlend, den Besitz des höchsten Wissens, den Genuss der schönsten Güter für unzulänglich achtet, seine Sehnsucht auch nur im mindesten zu befriedigen, einen Geist, welcher deshalb, nach allen Seiten hin sich wendend, immer unglücklicher zurückkehrt.
>
> Diese Gesinnung ist dem modernen Wesen so analog, dass mehrere Köpfe die Lösung einer solchen Aufgabe zu unternehmen sich gedrungen fühlten.[16]

Während Faust im ersten Teil an der Wissenschaft und Erkenntnis verzweifelt und die kleine Welt durchschreitet, erhält er im zweiten Teil die Möglichkeit, sich mit der grossen Welt der Politik, Geschichte, Kunst, Wissenschaft und Technik auseinanderzusetzen. Der Heilsschlaf zu Beginn des zweiten Teils löst die Wandlung von einem subjektiven in ein objektives Individuum aus:

> Der erste Teil ist fast ganz subjektiv; es ist alles

---

[15]Brief an Frédéric Albert A. Stapfer, 4. April 1827 (XXI, 735).

[16]Plp 74, V, 573.

> aus einem befangeneren, leidenschaftlicheren Individuum hervorgegangen, welches Halbdunkel den Menschen auch so wohltun mag. Im zweiten Teil aber ist fast gar nichts Subjektives, es erscheint hier eine höhere, breitere, hellere, leidenschaftslosere Welt, und wer sich nicht etwas umgetan und einiges erlebt hat, wird nichts damit anzufangen wissen.[17]

Der zweite Teil sollte weniger "fragmentarisch" sein, der "Verstand" mehr Anteil daran haben und vor allem die Fabel sich dem "Ideellen" nähern: "Die Behandlung musste aus dem Spezifischen mehr in das Generische gehen; denn Spezifikation und Varietät gehören der Jugend an."[18] Eine derartige Gestaltung setzt aber nicht nur "Antizipation"[19] voraus, sondern verlangt eine Erfahrung und Weitsicht, wie sie der Mensch nur im Alter besitzt. Goethe ist erst dann in der Lage, den zweiten Teil zu schreiben, als er "über die weltlichen Dinge so viel klarer geworden" ist und dies "der Sache zugute kommen" kann. Er erklärt diesen Vorteil des Alters mit einem Gleichnis:

> Es geht mir damit wie einem, der in seiner Jugend sehr viel kleines Silber- und Kupfergeld hat, das er während dem Lauf seines Lebens immer bedeutender einwechselt, so dass er zuletzt seinen Jugendbesitz in reinen Goldstücken vor sich sieht.[20]

Faust II ist somit, wie Thomas Mann es ausdrückt, "das erstaunliche Produkt dieser inneren Weiträumigkeit, dieser enzyklopädischen Weltbeherrschung,"[21] die Goethe im Alter

---

[17] Plp 74, V, 573.
[18] Gespr. mit Riemer, zeitlich unbestimmt, XXIII, 793 (aus der Entstehungszeit von *Faust II*, Gräf, II, 600-01); vgl. auch Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. Dezember 1831 (XXI, 1025) und Brief an Johann Heinrich Meyer, 20. Juli 1831 (XXI, 994).
[19] Gespr. mit Eckermann, 26. Februar 1824 (XXIV, 96-97).
[20] Gespr. mit Eckermann, 6. Dezember 1829 (XXIV, 373).
[21] Thomas Mann, "Phantasie über Goethe," S. 751.

besitzt.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Synopsis verschiedener Zeiten und Welten gestaltet Goethe in der "dreitausendjährigen Helena," der er nun "schon sechzig Jahre nachschleiche" und die "in langen, kaum übersehbaren Jahren gestaltet und umgestaltet" nunmehr "im Zeitmoment solidesziert endlich verharren"[22] kann. Schon im *West-östlichen Divan* und im historischen Teil der *Farbenlehre* war für Goethe der Überblick über eine dreitausendjährige Tradition von Bedeutung.[23] Er selbst lebt, wie er einmal gesteht, "in Jahrtausenden."[24] Und so hat Goethe auch im Helena-Akt wiederum eine dreitausendjährige europäische Kultur zusammengefasst. In einem Brief an Humboldt gesteht er:

> Ich habe von Zeit zu Zeit daran fortgearbeitet, aber abgeschlossen konnte das Stück nicht werden als in der Fülle der Zeiten, da es denn jetzt seine volle 3000 Jahre spielt, von Trojas Untergang bis zur Einnahme von Missolunghi. Dies kann man also auch für eine Zeiteinheit rechnen, im höheren Sinne; die Einheit des Orts und der Handlung sind aber auch im gewöhnlichen Sinn aufs genauste beobachtet. Es tritt auf unter dem Titel:
>
> Helena.
> klassisch-romantische Phantasmagorie.
> Zwischenspiel zu Faust.[25]

Griechische und römische Antike, Mittelalter und neueste Zeit werden verbunden und vertauscht sowie Vergangenes,

---

[22]Brief an Nees von Esenbeck, 24. Mai 1827 (XXI, 744).
[23]Vgl. in dieser Arbeit II D "Überlieferung in den *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*" und III B "Wert der Überlieferung"; vgl. auch Gespr. mit F. von Müller, 24. Februar 1823 (XXIII, 250-51).
[24]Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 252); vgl. in dieser Arbeit II A "Lebensstufen des Menschen."
[25]Brief an Wilhelm von Humboldt, 22. Oktober 1826 (XXI, 708); vgl. auch Brief an S. Boisserée, 22. Oktober 1826 (XXI, 710-11); Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1827 (XXIV, 223) und 5. Juli 1827 (XXIV, 256).

Gegenwärtiges und Zukünftiges nebeneinandergestellt. Die Erscheinung Helenas im dritten Akt ist der Höhepunkt, zu dem die vorhergehenden Szenen "Antezedenzien"[26] sind. Aber nicht nur eine grosse Zeitenfülle breitet das Drama aus, sondern es schreitet darüber hinaus "den ganzen Kreis der Schöpfung aus," der "vom Himmel durch die Welt zur Hölle" (V. 240-42) reicht.

Goethe hat den zweiten Teil der Fausttragödie nach der Fertigstellung "eingesiegelt" und "in einem aparten Kistchen verwahrt."[27] Erst nach seinem Tode wird das Werk veröffentlicht. Goethe ist es "nicht ganz wohl dabei zumute," dass seine "wertesten . . . Freunde nicht alsobald den Spass haben sollten, sich an diesen ernst gemeinten Scherzen einige Stunden zu ergötzen" und er auf ihre "unmittelbare Teilnahme Verzicht"[28] tun soll. Aber er versiegelt das Manuskript, weil er fürchtet, dass die Zeit dem Werk verständnislos gegenüberstehen würde. In seinem letzten Brief an Humboldt erklärt er seine Handlungsweise:

> Der Tag aber ist wirklich so absurd und konfus, dass ich mich überzeuge, meine redlichen, lange verfolgten Bemühungen um dieses seltsame Gebäu würden schlecht belohnt und an den Strand getrieben, wie ein Wrack in Trümmern daliegen und von dem Dünenschutt der Stunden zunächst überschüttet werden. Verwirrende Lehre zu verwirrtem Handel waltet über die Welt, und ich habe nichts angelegentlicher zu tun als dasjenige was an mir ist und geblieben ist wo möglich zu steigern und meine Eigentümlichkeiten

---

[26]Plp 73, V, 573.
[27]Brief an S. Boisserée, 8. September 1831 XXI, 1003); vgl. auch Brief an Karl Friedrich Zelter, 4. September 1831 (XXI, 1000) und Gespr. mit F. Förster, 25. August 1831 (XXIII, 767).
[28]Brief S. an Boisserée, 24. November 1831 (XXI, 1022).

zu kohobieren.[29]

Goethe tröstet sich damit, dass seine Freunde jünger sind als er und sie "das für sie Bereitete und Aufgesparte" zu gegebener Zeit zu seinem "Andenken geniessen werden."[30] Er sieht sein Werk aus dem Blickpunkt des Überlieferns. Dabei denkt er an die nächste Generation, wie es einmal in einem Spruch heisst: "Ich muss nun an die Enkel denken."[31]

Für Goethe ist die Faustdichtung "ganz etwas Inkommensurabeles."[32] Er sieht darin gewissermassen einen Vorzug; denn "je inkommensurabeler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser."[33] Sie ähnelt dadurch "einem unaufgelösten Problem," das "die Menschen zu wiederholter Betrachtung immer wieder anlockt."[34] Goethe betrachtet also sein Werk nicht als etwas Abgeschlossenes und Fertiges. Dem Grafen Reinhard empfiehlt er daher, von dem Drama nicht etwa "Aufschluss"[35] über alle Fragen zu erwarten. Wie die "Welt- und Menschengeschichte" enthält es immer noch genug Probleme, so dass "das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues, aufzulösendes darbietet."[36] Es handelt sich also bei *Faust II* um ein "offenbares Rätsel," von dem Goethe hofft, dass es die Menschen nicht nur "fort und fort ergetze," sondern ihnen auch "zu schaffen

---

[29]Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1043).
[30]Brief an S. Boisserée, 24. November 1831 (XXI, 1022).
[31]*Zahme Xenien I*, AGA I, 603.
[32]Gespr. mit Eckermann, 3. Januar 1830 (XXIV, 384).
[33]Gespr. mit Eckermann, 6. Mai 1827 (XXIV, 636).
[34]Gespr. mit Eckermann, 13. Februar 1831 (XXIV, 446).
[35]Brief an Karl Friedrich von Reinhard, 7. September 1831 (XXI, 1002).
[36]Brief an Johann Heinrich Meyer, 20. Juli 1831, zitiert nach Gräf, *Die dramatischen Dichtungen*, II, 586.

mache"[37] und besonders diejenigen erfreue, die sich "auf Miene, Wink und leise Hindeutung"[38] verstehen. Dass diese Hoffnung nicht umsonst war, geht stellvertretend aus den Worten Barker Fairleys hervor: "If we have to admit that the poem stops, we can at least point out that it does its best not to stop. The text stops, but Faust goes on."[39]

Auf den universalen Charakter von *Faust II* wurde immer wieder hingewiesen.[40] Schon Hermann Broch spricht von der "Universalität des Inhalts," die "alle Formen des Theatralischen"[41] sprenge. Alle Bereiche des menschlichen Lebens wie Gesellschaft, Politik, Geschichte, Natur, Kunst und Wissenschaft werden erfasst. Es handelt sich dabei, wie Goethe einmal Eckermann bestätigt, um "lauter für sich bestehende kleine Weltenkreise."[42] Innerhalb dieser Kreise aber treffen immer wieder Vergangenheit und Gegenwart, Tradition und neue Entwicklungen aufeinander. Dabei spricht Goethe seine Erfahrungen nicht "direkt" aus, sondern er offenbart "den geheimeren Sinn" durch "einander gegenüber gestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde."[43]

---

[37]Brief an Karl Friedrich Zelter, 1. Juni 1831 (XXI, 979).
[38]Brief an Johann Heinrich Meyer, 20. Juli 1831, zitiert nach Gräf, II, 586.
[39]Barker Fairley, *Goethe's Faust: Six Essays* (Oxford: At the Clarendon Press, 1953), S. 43.
[40]So z. B. Lohmeyer, S. 30 und Benno von Wiese, "Grundfragen der Goetheschen Faustdichtung," *Der Mensch in der Dichtung* (Düsseldorf: August Bagel, 1958), S. 94.
[41]Hermann Broch, "James Joyce und die Gegenwart," S. 206.
[42]Gespr. mit Eckermann, 13. Februar 1831 (XXIV, 445).
[43]Brief an Karl Jakob Ludwig Iken, 27. September 1827 (XXI, 763).

B. Individuum und Gesellschaft

Gesellschaft der kaiserlichen Pfalz

Die kaiserliche Pfalz ist sowohl ein Abbild der staatlichen und politischen Welt als auch der Gesellschaft. Die Gesellschaft erscheint vor allem auch im Mummenschanz, wo sie sich selbst darstellt. Bereits den "Römischen Karneval" hat Goethe als ein Gleichnis des menschlichen Lebens betrachtet.[1] Doch verbindet sich ihm dieses Erlebnis noch mit zwei anderen Gebieten. Denn, wie er gesteht, schrieb er

> zu gleicher Zeit einen Aufsatz über Kunst, Manier und Stil, einen andern die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, und das Römische Karneval; sie zeigen sämtlich, was damals in meinem Innern vorging und welche Stellung ich gegen jene drei grossen Weltgegenden genommen hatte.[2]

Mit Kunst, Natur und Gesellschaft hat Goethe sich während seines italienischen Aufenthaltes befasst. Seine Stellungnahme zu ihnen hat er dann später so zusammengefasst:

> Wie die begünstigte griechische Nation verfahren, um die höchste Kunst im eignen Nationalkreise zu entwickeln, hatte ich bis auf einen gewissen Grad einzusehen gelernt. . . . Ferner glaubte ich der Natur abgemerkt zu haben, wie sie gesetzlich zu Werke gehe, um lebendiges Gebild, als Muster alles künstlichen, hervorzubringen. Das dritte, was mich beschäftigte, waren die Sitten der Völker. An ihnen zu lernen, wie aus dem Zusammentreffen von Notwendigkeit und Willkür, von Antrieb und Wollen, von Bewegung und Widerstand ein drittes hervorgeht, was weder Kunst noch Natur, sondern beides zugleich ist, notwendig und zufällig, absichtlich und blind.

---

[1] *Italienische Reise*, XI, 566-67; vgl. auch Staiger, *Goethe*, III, 285.
[2] *Geschichte botanischer Studien*, Verfolg, XVII, 85.

Ich verstehe die menschliche Gesellschaft.[3]
Die menschliche Gesellschaft ist also sowohl Kunst als auch Natur; denn in ihr laufen naturgesetzliche "Notwendigkeit" und künstlerische "Willkür" zusammen.[4] Die Kunst aber bezeichnet Goethe einmal als "zweite Natur," da sie aus "Überlieferung, Nationalcharakter und klimatischem Einfluss"[5] hervorgegangen ist. Es ist "eine gefühlte, eine gedachte, eine menschlich vollendete"[6] Natur.

Auch im Mummenschanz wird die Gesellschaft im Zusammenhang mit Natur und Kunst gesehen. Gleich zu Beginn des Maskenaufzugs verbinden die Gärtnerinnen Natur und Kunst, Natürliches und Künstliches, da so "mancher heiteren Blume Zier" (V. 5093), mit der sie sich geschmückt haben, aus "Seidenfäden, Seidenflocken" (V. 5094) geflochten ist. Diese künstlichen Blumen haben den Vorzug, dass sie nicht verwelken und vergänglich sind wie die natürlichen, sondern Dauer besitzen:

> Denn wir halten es verdienstlich,
> Lobenswürdig ganz und gar:
> Unsere Blumen, glänzend-künstlich,
> Blühen fort das ganze Jahr. (V. 5096-99)

Die Gärtnerinnen ahmen durch ihre künstlichen Seidenblumen die Natur nach. Aber durch ihre zeitliche Dauer ähneln diese Blumen auch der Kunst, da sie vereinen kann, was die Natur nur stufenweise und in einer zeitlichen Folge entwickelt: "Alles ist zugleich zu finden: Knospe, Blätter, Blume,

---

[3]*Geschichte botanischer Studien*, Verfolg, XVII, 85.
[4]Vgl. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 140-41.
[5]Brief an Johann August Sack, 15. Januar 1816 (XXI, 130).
[6]"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 210.

Frucht" (V. 5176-77). Diese Gleichzeitigkeit verweist ausserdem auf die Urpflanze; denn auch in ihr sind die verschiedenen Gestaltungen enthalten: "vorwärts und rückwärts ist die Pflanze immer nur Blatt, mit dem künftigen Keime so unzertrennlich vereint, dass man eins ohne das andere nicht denken darf."[7] Der Kunst ist es möglich, die vier Jahreszeiten zusammenzufassen und gleichzeitig darzustellen: "Alle Blüten müssen vergehn, dass Früchte beglücken; / Blüten und Frucht zugleich gebet ihr Musen allein."[8] Aber noch eine weitere Parallele besteht zwischen den künstlichen Seidenblumen der Gärtnerinnen und dem Kunstwerk. Denn wie dieses sich aus zunächst unzusammenhängenden Teilen in ein organisches Ganzes verwandelt, gelingt es den Gärtnerinnen, aus den "gefärbten Schnitzeln," die "Stück für Stück" bedeutungslos sind, etwas Sinnvolles zu gestalten, indem sie sie "symmetrisch" (V. 5100-02) anordnen: "Doch das Ganze zieht euch an" (V. 5103).

Den künstlichen, die Natur nachahmenden Blumen stellt sich allerdings in dem "Olivenzweig mit Früchten" (V. 5120) und dem "Ährenkranz" (V. 5128) die fruchtbare und nützliche Natur entgegen. Der "Phantasiekranz" (V. 5132) unterscheidet sich von den Naturprodukten dadurch, dass man in ihn nicht wie in die Äpfel "beissen" (V. 5169) kann, sondern ihn hat lediglich die "Mode" (V. 5135) hervorgebracht. Diese künstliche, naturwidrige Existenz wird besonders von den

---

[7]*Italienische Reise*, XI, 413-14.
[8]*Vier Jahreszeiten* Nr. 48, I, 260; vgl. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 145.

"Rosenknospen" hervorgehoben, die die blühende, frische Natur repräsentieren:

> Mögen bunte Phantasien
> Für des Tages Mode blühen,
> Wunderseltsam sein gestaltet,
> Wie Natur sich nie entfaltet!
> Grüne Stiele, goldne Glocken,
> Blickt hervor aus reichen Locken! –
> Doch wir halten uns versteckt;
> Glücklich, wer uns frisch entdeckt!
> Wenn der Sommer sich verkündet,
> Rosenknospe sich entzündet,
> Wer mag solches Glück entbehren?
> Das Versprechen, das Gewähren,
> Das beherrscht in Florens Reich
> Blick und Sinn und Herz zugleich. (V. 5144-57)

Allerdings ist auch die Natur mit der Kunst und der Gesellschaft verbunden, und zwar durch das "Naturell" der Frau:

> Niedlich sind wir anzuschauen,
> Gärtnerinnen und galant;
> Denn das Naturell der Frauen
> Ist so nah mit Kunst verwandt. (V. 5104-07)

Jedoch ist auch diese Natur nicht mehr jene ursprüngliche der Griechen, da neben dieser ersten Welt sich eine zweite entwickelt hat:

> Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. Aufgenötigte Angewöhnungen, herkömmliche Gebräuche, beliebte Sitten, ehrwürdige Überlieferungen, schätzbare Denkmale, erspriessliche Gesetze und so mannigfache herrliche Kunsterzeugnisse umzingeln den Menschen dergestalt, dass er nie zu unterscheiden weiss, was ursprünglich und was abgeleitet ist.[7]

Ein moderner Künstler bedient sich also dieser "zweiten Welt," und das bedeutet, dass er sich mit einer jahrtausendealten Überlieferung auseinandersetzen muss.

---

[7]*Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar*, XII, 591.

Die im Mummenschanz erscheinenden Poeten werden vom Herold nach ihrer Spezialisierung als "Naturdichter, als Hof- und Rittersänger, zärtliche sowie Enthusiasten" (vor V. 5295) angekündigt, wobei sich allerdings die Nacht- und Grabdichter entschuldigen lassen. Scharfe Kritik trifft diese Poeten, die sich durch Neid und Missgunst auszeichnen, so dass "keiner den andern zum Vortrag kommen" (vor V. 5295) lässt. Höhnisch fasst schliesslich der Satiriker die Situation der Dichtung zusammen:

> Wisst ihr, was mich Poeten
> Erst recht erfreuen sollte?
> Dürft ich singen und reden,
> Was niemand hören wollte. (V. 5295-98)

Nicht der allgemeinen Geschmacksrichtung, nicht dem, was die gegenwärtige Gesellschaft gerne hört, will er sich anpassen, sondern dichten, was keiner verlangt. Goethe beklagt sich besonders darüber, dass in der neuen Literatur "die Darstellung edler Gesinnungen und Taten" als "langweilig" betrachtet und durch die "Behandlung von allerlei Verruchtheiten" und dem "Jagen nach äusseren Effektmitteln" ersetzt wird: "An die Stelle des schönen Inhalts griechischer Mythologie treten Teufel, Hexen und Vampire, und die erhabenen Helden der Vorzeit müssen Gaunern und Galeerensklaven Platz machen."[10] Diese Poeten werden daher im Mummenschanz durch Gestalten der griechischen Mythologie "in moderner Maske" abgelöst, da sie "weder Charakter noch Gefälliges" (vor V. 5299) verlieren. Sie unterscheiden sich von den Poeten durch die "Anmut," und so fordert Aglaia: "Anmut bringen wir ins

---

[10]Gespr. mit Eckermann, 14. März 1830 (XXIV, 727).

Leben; / Leget Anmut in das Geben" (V. 5299-5300). Diese mythologischen Gestalten verweisen auf etwas Höheres und Allgemeines und sind daher zeitlos und dauerhaft. Und so gesteht Goethe zur Zeit der Ausarbeitung dieses Teils des *Faust*: "im Bedürfnis von etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückgehen."[11]

Andere archetypische Kräfte und Mächte des menschlichen Lebens stellen die Parzen dar, die den Lebensfaden spinnen und über das menschliche Schicksal entscheiden. Allerdings wird durch den Rollentausch der Parzen ein neues Schicksalsbewusstsein eingeleitet; denn die Schere wird von Klotho, der jüngsten, übernommen:

> Wisst, in diesen letzten Tagen
> Ward die Schere mir vertraut;
> Denn man war von dem Betragen
> Unsrer Alten nicht erbaut. (V. 5317-20)[12]

Der Ausgleich der extremen Kräfte im menschlichen Leben wird im Sinnbild des Elefanten gezeigt, der von der Klugheit gelenkt wird und auf dem "Viktorie" als "Göttin aller Tätigkeiten" (V. 5455-56) thront, während an der Seite Furcht und Hoffnung angekettet sind. Diese gelten als die "grössten Menschenfeinde" (V. 5441), da sie das menschliche Tun lähmen und in eine falsche Richtung lenken. Während die Furcht den Menschen in eine ängstliche und zögernde Haltung versetzt und dadurch sich hemmend auf jede Tätigkeit auswirkt, lenkt die Hoffnung durch trügerische Illusionen vom Gegenwärtigen ab, indem sie den Blick auf eine bessere Zukunft richtet.

---

[11]Gespr. mit Eckermann, 31. Januar 1827 (XXIV, 229).
[12]Eppelsheimer, S. 216-17.

Allein die Klugheit ist in der Lage, Furcht und Hoffnung zu bändigen, damit sie nicht jede fruchtbare Tätigkeit verhindern. Wenn es gelingt, diese Grundkräfte harmonisch zu verbinden, dann "wandelt" auch der Elefant "unverdrossen / Schritt vor Schritt auf steilen Pfaden" (V. 5447-48).

Der Maskenaufzug, der mit der Gegenüberstellung von Natur und Kunst, Natürlichem und Künstlichem in den Blumen und Früchten seinen Ausgang nimmt und dann die im menschlichen Leben wirkenden Mächte und Kräfte darstellt, gipfelt in dem Erscheinen der "Poesie" (V. 5573) in der Gestalt des Knaben Lenker. Wie fremd diese Hofgesellschaft der Poesie gegenübersteht, zeigt allein schon der Herold, der den Prunkwagen lenkenden Knaben nicht "zu erklären" (V. 5509) weiss und nur "beschreiben" (V. 5534) kann. Er besitzt nicht das tiefere Verständnis, das es ihm ermöglichen würde, "der Schale Wesen zu ergründen" (V. 5607). Und so erklärt der Knabe Lenker sein Wesen selbst:

> Bin die Verschwendung, bin die Poesie,
> Bin der Poet, der sich vollendet,
> Wenn er sein eigenst Gut verschwendet.
> Auch bin ich unermesslich reich
> Und schätze mich dem Plutus gleich
> Beleb und schmück ihm Tanz und Schmaus;
> Das, was ihm fehlt, das teil ich aus. (V. 5573-79)

Der Knabe Lenker steht in enger Beziehung zu "Plutus, des Reichtums Gott" (V. 5569). Ja, Faust-Plutus nennt ihn seinen Sohn: "bist Geist von meinem Geiste" (V. 5623). Doch ist der Genius der Poesie "reicher" (V. 5625) als Plutus. Es handelt sich dabei um einen geistigen Reichtum, der im Gegensatz zu dem irdischen Reichtum steht, den Mephisto unter die

Gesellschaft bringt.

Der Knabe Lenker streut seine Gaben in die Menge, die gierig nach dem Gold und den Perlen greift, weil sie darin materiellen Reichtum sieht. Die geistigen Gaben aber werden von der Hofgesellschaft nicht erkannt; denn das "Flämmchen" des Genius der Poesie flammt nur selten auf und verlischt bei vielen "traurig ausgebrannt" (V. 5633-39). Aus diesem Grunde muss der Genius der Poesie aus dieser Gesellschaft weichen und wird von Plutus in die Einsamkeit geschickt, wo er allein wirken kann:

> Verworren, scheckig, wild
> Umdrängt uns hier ein fratzenhaft Gebild.
> Nur wo du klar ins holde Klare schaust,
> Dir angehörst und dir allein vertraust,
> Dorthin, wo Schönes, Gutes nur gefällt,
> Zur Einsamkeit! – Da schaffe deine Welt!
> (V. 5691-96)

Während der Genius der Poesie sich in die Einsamkeit begibt, verfällt die Menge dem "dumpfen Wahn" (V. 5735) der vorgezauberten Goldschätze. Sie gibt sich der trügerischen Hoffnung des materiellen Reichtums und der Besitzgier hin. Wie der Kaiser, der nach dem "Schmuck von Kronen, Ketten, Ringen" (V. 5713) greift, erliegt die Menge dem "Schein" (V. 5733) und erkennt nicht die schöpferische Kraft des Goldes.

Ähnlich wie mit dem Gold ergeht es der Gesellschaft mit dem von Mephisto erfundenen Papiergeld, durch das sie sich plötzlich in einen unverhofften Reichtum versetzt fühlt. Das Papiergeld, das den Menschen ohne Leistung und Verdienst zugefallen ist, dient lediglich dem Genuss und Müssiggang. Zu sinnvollem Tun regt es nicht an. So bedeutet das Papiergeld

ein lustiges Leben, eine "bessre Flasche," Würfelspiel und "Kett und Ringe" (V. 6145-48) für das Liebchen. Der Narr aber setzt den scheinhaften Wert des Papiergeldes in festen Besitz um: "Heut abend wieg ich mich im Grundbesitz!" (V. 6171). Indem diese Gesellschaft nur die eigenen egoistischen Zwecke verfolgt und in der Gegenwart erstarrt, trägt sie zum Verfall des Reiches bei.

In der Beschwörung des Musterbildes der Männer und der Frauen, Paris und Helena, wird das Missverhältnis der Hofgesellschaft zur Schönheit und Kunst noch einmal vollkommen offenbar. Auch beim Erscheinen der antiken Gestalten bleibt die vornehme Gesellschaft in ihrer höfischen Alltäglichkeit und ihren erstarrten Gewohnheiten befangen. Schon dem Architekten erscheint der "durch Wunderkraft" erstehende antike Tempelbau mit seinen Säulen "plump und überlästig," "roh" und "unbehilflich" (V. 6410-11). Er lehnt die antike Baukunst ab und bekennt sich statt dessen zur Gotik, da nur "Schmalpfeiler" und ein "spitzbögiger Zenit" seinen Geist erheben: "Solch ein Gebäu erbaut uns allermeist" (V. 6414). Der Gegensatz, der in der Klassischen Walpurgisnacht durch Mephisto als dem Vertreter des Nordens und des Gotischen auf dem antiken Boden wieder auftaucht, ist hier schon vorgebildet. Während für den Architekten der Spitzbogenstil geisterhebend ist, empfindet ihn Homunculus als geisttötend, so dass er Faust aus der nordischen Umgebung in die antike Welt bringen muss, wenn er "genesen" (V. 6967) soll. Die gegensätzlichen Prinzipien des Klassischen und Romantischen

scheinen hier einander auszuschliessen und werden erst durch die Verbindung von Helena und Faust im dritten Akt "eine Art von Ausgleichung finden."[13]

Auf die natürliche Schönheit von Paris und Helena reagiert fast die ganze versammelte Hofgesellschaft mit Neugierde, Sinnlichkeit, Spott, Neid und Voreingenommenheit. Dabei legen die Männer in ihrer Beurteilung des Paris höfische und ritterliche Tugenden zugrunde, während Helena von moralischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten aus kritisiert wird. Die beiden antiken Gestalten werden also keineswegs als Schöpfungen der künstlerischen Einbildungskraft betrachtet und beurteilt, sondern mit ihren Vorzügen und Schwächen nach menschlichen Normen gemessen.[14] Von dieser allgemeinen Kritik der Hofgesellschaft weicht jedoch ein "Gelahrter" insofern ab, als er in seinem Urteil sehr vorsichtig ist und sich auf die überlieferte Buchweisheit stützt:

> Ich seh sie deutlich, doch gesteh ich frei:
> Zu zweifeln ist, ob sie die rechte sei.
> Die Gegenwart verführt ins Übertriebne,
> Ich halte mich vor allem ans Geschriebene.
> Da les ich denn, sie habe wirklich allen
> Graubärten Trojas sonderlich gefallen,
> Und wie mich dünkt, vollkommen passt das hier:
> Ich bin nicht jung, und doch gefällt sie mir.
> (V. 6533-40)

Der "Gelahrte" glaubt zwar in der Erscheinung die antike Schönheit zu erkennen, doch gestützt auf die schriftliche Überlieferung regen sich in ihm Zweifel, ob sie auch "die rechte sei."

---

[13]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 376).
[14]Vgl. Diener, S. 177.

Fausts Erfahrung der Helena unterscheidet sich durch seine Ergriffenheit durch das Urbild der Schönheit von der Einstellung der vornehmen Gesellschaft. Mephistos Versuch, die Erscheinung zu einem "Fratzengeisterspiel" (V. 6546) zu entwerten, das Faust selbst heraufbeschworen hat, misslingt. Faust fasst die antike Gestalt als Realität auf und glaubt, Helena wirklich vor sich zu sehen. Als er aber versucht, die antike Gestalt, die er "erkannt" (V. 6559) zu haben glaubt, "mit Gewalt" sich anzueignen, "trübt" (V. 6561) sich das Bild, und "die Geister gehen in Dunst auf" (vor V. 6564). Die Bedeutung der mythologischen Gestalten und ihre Überlieferung scheint in dieser höfischen Gesellschaft verlorengegangen zu sein; sie erkennt in ihnen nicht das Urbild der Schönheit und reagiert einzig auf die sinnliche Schönheit der Erscheinung. Die höfische Gesellschaft hat also kein Verständnis für die antike Kunst, für das, was Goethe das "Musterhafte" nennt, und selbst der Knabe Lenker muss sich aus dieser verworrenen, in der Gegenwart stagnierenden Umgebung in die "Einsamkeit" retten, um schaffen zu können.

Faust als Kolonisator

Nach seiner Vereinigung mit Helena findet Faust sich in einer Hochgebirgswelt wieder. Die Wolke, die ihn dorthin getragen hat, entfernt sich ostwärts und verwandelt sich in "ein göttergleiches Fraungebild" (V. 10049), bevor sie, "fernen Eisgebirgen gleich" (V. 10053), im Osten zu ruhen kommt. Das Wolkengebilde ruft noch einmal die Bedeutung des

vergangenen Erlebnisses hervor: "Und spiegelt blendend flüchtger Tage grossen Sinn" (V. 10054). Was die Begegnung mit der grössten Schönheit der Antike bewirkt hat, ist sich Faust durchaus bewusst. In einem Bruchstück heisst es: "Der leichte, hohe Geist riss mich aus dieser Enge, / Die Schönheit aus der Barbarei."[15]

Aber ein zweites Wolkengebilde deutet auf ein noch weiter zurückliegendes Erlebnis zurück. Es weist auf Gretchen hin und ist ein "entzückend Bild," das ein "jugenderstes, längstentbehrtes Gut" (V. 10058-59) repräsentiert. Faust erkennt, dass dieses erste Liebeserlebnis, wenn er es festzuhalten in der Lage gewesen wäre, "jeden Schatz" (V. 10063) überglänzt hätte. So ist es Gretchen, die "das Beste" in ihm mit sich forthebt:

> Wie Seelenschönheit steigert sich die holde Form,
> Löst sich nicht auf, erhebt sich in den Äther hin
> Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort.
> (V. 10064-66)

Zurück bleibt ein Faust, der ohne "das Beste seines Innern" in grosse Abhängigkeit von Mephisto gerät.[16] Als Beweis für die Macht und Gegenwart der teuflischen Kräfte und Mächte, die "das Unterste ins Oberste zu kehren" (V. 10090) vermögen, deutet Mephisto auf die Hochgebirgsgipfel:

> 's ist Ehrenpunkt — der Teufel war dabei,
> Wir sind die Leute, Grosses zu erreichen;
> Tumult, Gewalt und Unsinn! sieh das Zeichen!
> (V. 10125-27)

Der nacharkadische Faust kann der Gefährdung, die von diesen Mächten ausgeht, nicht widerstehen.

---

[15]Plp 201, V, 611.
[16]Vgl. Eppelsheimer, S. 366-67.

Auch Faust hat die Absicht, "ein Grosses" (V. 10134) zu schaffen, aber ihn lockt weder das Wohlleben in einer "Hauptstadt" inmitten von "Bürgernahrungsgraus" (V. 10135-36) und "Ameiswimmelhaufen" (V. 10151) noch das Leben auf einem "Schloss zur Lust" (V. 10161). Ein solches "Sardanapalisches Leben"[17] lehnt Faust ab; denn es ist nicht gross, sondern "schlecht und modern" (V. 10176). Und damit unterscheidet sich Faust vorteilhaft von dem Kaiser, dessen Leben auf Genuss ausgerichtet ist.

Fausts Streben ist nach etwas anderem gerichtet:

> Dieser Erdenkreis
> Gewährt noch Raum zu grossen Taten.
> Erstaunenswürdiges soll geraten!
> Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss. (V. 10181-84)

Faust begehrt die Tat allein um ihrer selbst willen, der "Ruhm" (V. 10185) bedeutet ihm nichts. Aus diesem Grunde fühlt er sich zu einer anfänglichen Tätigkeit hingezogen, die noch nicht durch Überliefertes oder Bestehendes belastet ist: "Beneidenswert sind ihm die Anwohner des Meeresufers, das sie der Flut abgewinnen wollen. Zu diesen will er sich gesellen. Erst bilden und schaffen. Vorzüge der menschlichen Gesellschaft in ihren Anfängen."[18] Indem Faust den Kampf mit dem Meer aufnimmt, richtet er sich gegen den sinn- und zwecklosen Kraftaufwand dieser Elemente, der sich nun schon, wie Mephisto weiss, "seit hunderttausend Jahren" (V. 10211) wiederholt:

> Da herrschet Well auf Welle kraftbegeistet,
> Zieht sich zurück, und es ist nichts geleistet!

---

[17]Plp 107, V, 588.
[18]Plp 107, V, 588.

> Was zur Verzweiflung mich beängstigen könnte:
> Zwecklose Kraft unbändiger Elemente!
> Da wagt mein Geist, sich selbst zu überfliegen:
> Hier möcht ich kämpfen, dies möcht ich besiegen!
> (V. 10216-21)

Dieser negativen Kraft des Meeres steht die positive Bedeutung gegenüber, die das Meer in der Klassischen Walpurgisnacht erhält, wo es als das Element gesehen wird, aus dem alles entstanden ist und durch das alles erhalten wird. Daher taucht auch Homunculus in das Meer, um zu entstehen und sich in steter Entwicklung zu vollenden.

Das Element, mit dem Faust kämpfen und das er besiegen will, besitzt nicht diese schöpferische Kraft, sondern ihm muss die Frucht- und Nutzbarkeit erst abgerungen werden. In seiner "Witterungslehre" spricht Goethe davon, dass die Elemente "die Willkür selbst zu nennen" sind. Sie sind daher "als kolossale Gegner zu betrachten, mit denen wir ewig zu kämpfen haben, und sie nur durch die höchste Kraft des Geistes, durch Mut und List, im einzelnen Fall bewältigen."[19] Auch Faust richtet sich in seinem Kampf gegen diese "Willkür" der Elemente, deren Zwecklosigkeit er einen Sinn geben will:

> Erlange dir das köstliche Geniessen,
> Das herrische Meer vom Ufer auszuschliessen,
> Der feuchten Breite Grenzen zu verengen
> Und weit hinein sie in sich selbst zu drängen!
> Schon Schritt für Schritt wusst ich mirs zu
> erörtern;
> Das ist mein Wunsch: den wage zu befördern!
> (V. 10228-33)

Faust will an den gewaltigen Elementen seinen Herrscherwillen erproben. Sein Kampf gegen das Meer ist also nicht

[19]"Versuch einer Witterungslehre," *Meteorologie*, XVII, 642.

uneigennützig: "Herrschaft gewinn ich, Eigentum!" (V. 10187). Um seinen Wunsch zu verwirklichen und den Meeresstrand als Lehen zu bekommen, ist Faust trotz seiner Bedenken bereit, den Kaiser in seinem Krieg zu unterstützen. Er folgt dem Vorschlag Mephistos, obwohl er weiss, welch unheilvollen Mittel dieser einsetzen wird.

Indem Faust seinen grossen "Plan" (V. 10227) der Landgewinnung verwirklicht, schliesst er das Meer durch Dämme vom Ufer aus und ringt weite Gebiete dem Meeresboden ab. Er wird dadurch zum "Herrn" (V. 11094) dieses Landes, das "ein paradiesisch Bild" (V. 11086) bietet. Das Resultat von Fausts kolonisatorischer Tätigkeit wird in seiner Wirkung auf das alte Paar Philemon und Baucis gezeigt. Als Hundertjähriger kann Faust nicht nur auf eine weite Garten-, Wald- und Wiesenlandschaft blicken, sondern auch auf einen "dichtgedrängt bewohnten Raum" (V. 11105). Das Meer ist in die Ferne gerückt, wo auch der Hafen zu erkennen ist. Auf dem neugeschaffenen Land hat Faust sich einen Palast errichtet. Zwar entspricht er nicht jenem Lustschloss mit Parkanlagen, "Kaskadensturz" (V. 10166) und Wasserkünsten im Stil von Versailles, was Faust ja als sardanapalisch abgelehnt hat, aber sein Palast ist von einem Ziergarten umgeben, und ein "grosser, gradgeführter Kanal" (vor V. 11143) erstreckt sich hinaus auf das entfernt liegende Meer. Diese durch die Technik geschaffene Welt steht im Kontrast zu dem Dasein von Philemon und Baucis, das ganz der Natur eingeordnet ist.

Der Kanal verweist auf die gewaltigen technischen Errungenschaften, mit denen sich Goethe gegen Ende seines Lebens wiederholt auseinandersetzt. Zwar hätte er noch gern den Bau des Suez-Kanals, des Panama-Kanals und des Rhein-Donau-Kanals erlebt, aber das moderne technische Zeitalter beunruhigt ihn auch tief.[20] Er bezeichnet die Zeit als "veloziferisch"[21] sowie als "absurd und konfus"[22] und sieht in der kommenden Entwicklung der Technik und der Wirtschaft die "ungeheuern Elemente,"[23] mit denen sich die jungen Menschen auseinandersetzen müssen. Zwar richtet sich Goethe nicht gegen die Technik und Kolonisierung an sich; denn die wirtschaftliche und technische Entwicklung kann durchaus zum Nutzen der Menschheit dienen und eine Steigerung des Lebens herbeiführen. Aber Goethe erkennt auch die Gefahren, die die neue Entwicklung mit sich bringt, wenn es durch den skrupellosen Einsatz der Mittel und Kräfte zur Missachtung und Bedrohung des Menschen und der Natur kommt.

Faust wendet sich von dem Bestehenden, Tradierten und bereits Geschaffenen ab, um sein eigenes Werk aufzubauen. Aber er verliert dabei die "Vorzüge der menschlichen Gesellschaft in ihren Anfängen" und das allmähliche "Bilden und Schaffen" aus den Augen. Denn die Landgewinnung verwirklicht Faust nicht aus eigener Kraft, sondern mit Hilfe ominöser Mittel. Das geht schon allein aus der Anwesenheit Mephistos und der drei gewaltigen Gesellen hervor. Wie der Kaiser

---

[20]Vgl. in dieser Arbeit II B "Letztes Jahrzehnt."
[21]*MuR* Nr. 479, IX, 560.
[22]Brief an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832 (XXI, 1043).
[23]*MuR* Nr. 480, IX, 560.

seinen Krieg nicht ohne dämonische Kräfte gewann, so geht es auch bei dem kolonisatorischen Werk Fausts "nicht mit rechten Dingen zu" (V. 11114), und es fordert "Menschenopfer" (V. 11127). Allerdings erklären Philemon und Baucis dem zurückgekehrten Wanderer das "Wunder" (V. 11111) des Werkes auf verschiedene Weise. Philemon, der das Werk lobt, geht von natürlichen Vorgängen aus und bedauert, dass er wegen seines vorgerückten Alters bei der Entstehung nicht selbst "zuhanden" (V. 11087) gewesen ist. Baucis dagegen hat als Frau einen wacheren Sinn für die tatsächlichen Vorgänge:

> Tags umsonst die Knechte lärmten,
> Hack und Schaufel, Schlag um Schlag;
> Wo die Flämmchen nächtig schwärmten
> Stand ein Damm den andern Tag!
> Menschenopfer mussten bluten,
> Nachts erscholl des Jammers Qual;
> Meerab flossen Feuergluten:
> Morgens war es ein Kanal! (V. 11123-30)

Selbst wenn dem Bericht der frommen Baucis über die Nachtarbeit abergläubische Züge beigemischt wären, wie noch fünfzig Jahre später das grosse Werk eines anderen Deichbauers, Hauke Haien, auf den Aberglauben des Volkes stösst, so bezeugt schon allein die Mitwirkung Mephistos, dass dämonische Kräfte im Spiel waren.[24] Aus diesem Grunde will Baucis auch nicht in das ihnen von Faust angebotene schöne "Gut im neuen Land" ziehen; denn sie misstraut dem neuen "Wasserboden" (V. 11136-37) und fühlt sich sicherer auf dem alten Dünenboden.

---

[24]Hohlfeld bezeichnet den Bericht der Baucis als "Gruselmärchen" (A. R. Hohlfeld, "Weitere Betrachtungen zum irdischen Ausgang" [1951], *Fifty Years with Goethe 1901-1951* [Madison: University of Wisconsin Press, 1953], S. 111).

Fausts Macht erstreckt sich nicht nur über das neugeschaffene Uferland, sondern reicht weit darüber hinaus und ist zum "Weltbesitz" (V. 11242) geworden. Fausts Schiffe laufen "reich und bunt beladen mit Erzeugnissen fremder Weltgegenden" (vor V. 11167) im Hafen ein. Allerdings stammt die reiche Fracht nicht nur von ehrlichem Handel. Mephisto und die drei gewaltigen Gesellen, die mit zwei Schiffen ausgezogen und mit zwanzig zurückgekehrt sind, bedienen sich auf der Seefahrt der Gewalt und kriegerischer Mittel:

> Man hat Gewalt, so hat man Recht.
> Man fragt ums Was und nicht ums Wie!
> Ich müsste keine Schiffahrt kennen:
> Krieg, Handel und Piraterie,
> Dreieinig sind sie, nicht zu trennen. (V. 11184-87)

Als die drei gewaltigen Gesellen mit den sprechenden Namen "Raufebold," "Habebald" und "Haltefest," die die Gefahren der modernen wirtschaftlichen und technischen Welt verkörpern, von Faust bei ihrer Rückkehr von der Piratenfahrt Dank erwarten, werden sie enttäuscht. Faust macht sein "Weltbesitz" keineswegs glücklich und zufrieden, wie Mephisto zynisch bemerkt: "Mit ernster Stirn, mit düstrem Blick / Vernimmst du dein erhaben Glück" (V. 11219-20).

Schon zu Beginn des grossen Unternehmens ist für Faust die Tat alles gewesen. Sie hat trotz aller Errungenschaften und trotz aller Schätze nichts von ihrer Absolutheit verloren. Gerade "im Reichtum" aber fühlt Faust sich "am härtesten . . . gequält" (V. 11251). Goethe sieht die Gefahr jeder unbedingten Tätigkeit darin, dass sie "zuletzt banke-

rott"[25] macht. Oder, wie er an anderer Stelle sagt: "Es ist nichts trauriger anzusehn als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt."[26] "Wahre Tätigkeit" muss daher "bedingte Tätigkeit bleiben."[27] Fausts unbedingter Machtwille aber droht an dem Hügel der beiden Alten zu scheitern, die sich weigern, ihn zu verlassen: "Des allgewaltigen Willens Kür / Bricht sich an diesem Sande hier" (V. 11255-56). Fausts neue, dem Meer abgerungene technische Welt steht dem traditionellen Dasein des alten Paares gegenüber. Philemon und Baucis repräsentieren eine Welt mit althergebrachten Werten, denen Faust schon längst eine Absage erteilt hat. Und so stösst sein revolutionäres Werk auf tragische Weise mit dem konservativen Verhalten des alten Paares zusammen.

Obwohl der Besitz des greisen Faust "unendlich" (V. 11153) ist, stört ihn der "Lindenraum," "die braune Baute" und "das morsche Kirchlein" (V. 11157-58) des alten Paares. Sie lassen seinen "Hochbesitz" unvollkommen scheinen; das heisst, wie Faust zweideutig sagt, sein "Hochbesitz" ist "nicht rein" (V. 11156). Er will an diesem Platz ein "Luginsland" (V. 11344) erbauen, um sein Reich ganz überblicken und sich der Unendlichkeit seines Besitzes versichern zu können:

> Die Linden wünscht ich mir zum Sitz;
> Die wenig Bäume, nicht mein eigen,

---

[25]*MuR* Nr. 461, IX, 557.
[26]*MuR* Nr. 961, IX, 623.
[27]Karl Jaspers, "Goethes Menschlichkeit," *Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze* (München: R. Piper, 1958), S. 64.

> Verderben mir den Weltbesitz.
> Dort wollt ich, weit umherzuschauen,
> Von Ast zu Ast Gerüste bauen,
> Dem Blick eröffnen weite Bahn,
> Zu sehn, was alles ich getan,
> Zu überschaun mit Einem Blick
> Des Menschengeistes Meisterstück,
> Betätigend mit klugem Sinn
> Der Völker breiten Wohngewinn. (V. 11240-50)

Fausts Begierde treibt ihn dazu, nach dem friedlichen Besitztum des alten Paares zu streben, und er beklagt sein unredliches Wollen: "Dass man, zu tiefer, grimmiger Pein, / Ermüden muss, gerecht zu sein" (V. 11270). Seinen unersättlichen Herrscherwillen kann Faust jedoch nicht bezähmen, und er erliegt der Versuchung, die eine unbeschränkte Macht mit sich bringt. Die Bedenken um das Schicksal des alten Paares, das er notfalls gewaltsam umsiedeln lassen will, werden von Mephisto durch ein dialektisches Argument beiseite geräumt: "Was willst du dich denn hier genieren? / Musst du nicht längst kolonisieren?" (V. 11273-74)

In dem alten Paar Philemon und Baucis stehen Faust die naturhaften Bewohner einer alten Welt gegenüber. Es handelt sich dabei um ein gastfreundliches, hilfsbereites und "wackres Paar" (V. 11052), das den Jüngling damals aus der Seenot gerettet und geborgen hat. Jetzt kehrt der Wanderer noch einmal zurück, um dem alten Paar für seine Rettung zu danken. Es ist eine "offene Gegend" (vor V. 11043) und eine von Bäumen umgebene Naturlandschaft, in der die Hütte von Philemon und Baucis steht. Sie unterscheidet sich deutlich von Fausts Palast mit Ziergarten, die auf einem dem Meer abgerungenen Grund errichtet sind. Philemon und Baucis führen in

ihrem Alter ein ruhiges, zufriedenes und glückliches Dasein, das durch Frömmigkeit und Gottergebenheit ausgezeichnet ist. Gemeinsam mit dem Wanderer finden sie sich in der Kapelle zur Andacht ein, wo sie "knieen, beten / Und dem alten Gott vertraun!" (V. 11141-42). Faust dagegen ist allein und beschäftigt sich "wandelnd, nachdenkend" (vor V. 11143) nur mit seinem Werk. Sein Verhältnis zu den Mitmenschen ist das eines Herrschers und nicht frei von Despotismus: "Wie er sich als Nachbar brüstet, / Soll man untertänig sein" (V. 11133-34). Faust setzt sein Vertrauen nicht in Gott, wie das alte Paar, sondern er ist "gottlos" (V. 11131). Sein Dasein ist kein selbstgenügsames und glückliches. Sein hemmungsloser Macht- und Tatenwille lässt ihn nicht das einem Greisenalter ziemende Leben der Einkehr und Rückschau führen, so wie es in den *Noten und Abhandlungen* zum *West-östlichen Divan* heisst: "Denn wenn dem frühen Alter Tun und Wirken gebührt, so ziemt dem späteren Betrachtung und Mitteilung."[28] Während Faust also das Neue und die noch unsichere moderne technische Entwicklung vertritt, steht ihm in Philemon und Baucis das Alte, Naturhafte und Dauernde entgegen.

Das regelmässige Läuten des Glöckchens der Kapelle erinnert Faust stets erneut an die Begrenztheit seines "Weltbesitzes." Es erinnert ihn ausserdem an seine eigene Vergangenheit, als das Glockengeläut am Ostermorgen ihn veranlasste, den Giftpokal nicht auszutrinken. Und es erfasst ihn ein

---

[28] *West-östlicher Divan*, III, 413.

Schauder "vor fremdem Schatten" (V. 11160), dem Schatten seiner Untaten. Daher gibt Faust Mephisto den Auftrag, die beiden Alten in das von ihm ausersehene "schöne Gütchen" (V. 11276) umzusiedeln. In seiner Macht- und Besitzgier ähnelt Faust dem König Ahab, von dem in der Bibel berichtet wird. In einem Gespräch mit Eckermann heisst es:

> Wir redeten sodann über den Faust, den das Erbteil seines Charakters, die Unzufriedenheit, auch im Alter nicht verlassen hat und den, bei allen Schätzen der Welt und in einem selbstgeschaffenen neuen Reiche, ein paar Linden, eine Hütte und ein Glöckchen genieren, die nicht sein sind. Er ist darin dem israelitischen König Ahab nicht unähnlich, der nichts zu besitzen wähnte, wenn er nicht auch den Weinberg Naboths hätte.[29]

Es kommt also auch in diesem Fall – wie schon oft – zu einer Wiederholung der Geschichte: "Auch hier geschieht, was längst geschah; / Denn Naboths Weinberg war schon da" (V. 11286-87).

Die Umsiedlung endet in Mord und Brand, denen nicht nur Philemon und Baucis, sondern auch der Wanderer zum Opfer fallen. Während Faust "im Gefühl grossmütiger Schonung" wähnt, dass das alte Paar in der neuen Wohnung seine "späten Tage" (V. 11348-49) froh geniessen werde, verstrickt er sich erneut in ein Verbrechen. Mit der Vernichtung der Hütte, der Linden und der Kapelle ist jedoch nicht nur der Lebensraum des alten Paares zerstört worden, sondern eine ganze alte Welt: "Was sich sonst dem Blick empfohlen, / Mit Jahrhunderten ist hin!" (V. 11336-37). Diese alte Welt besass etwas Beständiges, Dauerhaftes und Unveräusserliches, und mit

[29] Gespr. mit Eckermann, 6. Juni 1831 (XXIV, 503).

ihrer Vernichtung werden gleichzeitig "Jahrhunderte" ausgelöscht.[30] Es handelt sich dabei um eine Welt, die kurz zuvor noch der Türmer Lynkeus von seiner Schlosswarte aus besungen hat:

> Zum Sehen geboren,
> Zum Schauen bestellt,
> Dem Turme geschworen,
> Gefällt mir die Welt.
> Ich blick in die Ferne,
> Ich seh in die Näh,
> Den Mond und die Sterne,
> Den Wald und das Reh,
> . . .
> Ihr glücklichen Augen,
> Was je ihr gesehn,
> Es sei, wie es wolle,
> Es war doch so schön! (V. 11288-11303)

Im Gegensatz zu Faust, der zuvor das "Hier" (V. 11234) noch verfluchte, bejaht Lynkeus sein Dasein und sein Schicksal und steht im Einklang mit seiner Umwelt. Aber die Schönheit der Natur, die Lynkeus gerade noch besang, ist gefährdet durch den technischen Fortschritt; es ist somit eine Natur, die "war" und nicht mehr ist. Faust kann dieser schönen alten Welt nur sein rastlos kolonisierendes Streben und seine neue Welt, die auf trügerischem Boden erbaut ist, entgegensetzen. Es ist eine Welt, in der dem erfinderischen Geist keine Grenzen gesetzt sind: "Was er erkennt, lässt sich ergreifen" (V. 11448), in der aber andererseits das Läuten eines Glöckchens störend wirkt.

Faust verflucht den "unbesonnenen, wilden Streich" (V. 11372) des Mephisto. Aber aus dem Rauch der niedergebrannten Hütte von Philemon und Baucis steigen schattenhafte Gebilde

---

[30]Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 401.

als Vorboten des Todes auf. Zwar finden Mangel, Schuld und Not bei dem Reichen keinen Zugang, aber der Sorge gelingt es, sich bei Faust einzuschleichen. Deshalb spricht Faust den Wunsch aus, sich aus der Verstrickung der Magie befreien zu können:

> Noch hab ich mich ins Freie nicht gekämpft.
> Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
> Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
> Stünd ich, Natur, vor dir ein Mann allein,
> Da wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein!
> Das war ich sonst, eh ichs im Düstern suchte,
> Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte.
> Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
> Dass niemand weiss, wie er ihn meiden soll.
> (V. 114403-11)

Faust erkennt, dass seine ursprünglich geplante Tat, mit der er sich bildend und schaffend der Natur nähern wollte, durch die Magie verfälscht wurde, und er sehnt sich danach, der Natur ganz allein gegenüberzustehen: nur das zu schaffen, was den angeborenen und entwickelten Fähigkeiten und Kräften des Menschen entspricht. Sein unbedingter Taten- und Machtwille haben ihn nur in die Abhängigkeit von dämonischen Kräften und Mächten gebracht und der Natur entfremdet.

Faust hat sich weit entfernt von jenem arkadischen Dasein, das er im dritten Akt mit Helena geteilt hat und wo das Leben der Menschen noch eng mit der Natur verbunden war. Dieses Arkadien zeichnete sich ausserdem durch seine besondere Nähe zwischen Göttern und Menschen aus, so dass jeder "an seinem Platz unsterblich" (V. 9552) war. Jetzt aber, als Faust sich von dem Dämon der Sorge bedrängt fühlt, will er sich ganz auf die gegenwärtige Welt und das Diesseits richten:

> Der Erdkreis ist mir genug bekannt.
> Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
> Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
> Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
> Er stehe fest und sehe hier sich um:
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm!
> Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?
> Was er erkennt, lässt sich ergreifen.
> Er wandle so den Erdentag entlang;
> Wenn Geister spuken, geh er seinen Gang,
> Im Weiterschreiten find er Qual und Glück,
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick! (V. 11441-52)

In dieser Konzentration auf das Gegenwärtige, das Diesseitige und das Tätigsein in dieser Welt, die alle Aussicht "nach drüben" und in die "Ewigkeit" wie alles Streben nach einem Höheren ausschliesst, ähnelt Faust den Organisatoren des Bundes in den *Wanderjahren*. Faust wird zum Philister, der in seiner engen, materiellen und diesseitigen Welt befangen ist. Er hat vollkommen jener "flüchtgen Tage grossen Sinn" vergessen, den ihm die Wolkenvision am Ausgang zu seinem grossen Landgewinnungsprojekt vorgespiegelt hat.

Gerade weil für Faust keine Einheit besteht zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist er "unbefriedigt jeden Augenblick." Er unterscheidet sich von Lynkeus, der seinen Blick sowohl "in die Näh" als auch "in die Ferne" richtet. Deshalb ist für Lynkeus die Gegenwart beständig, und er ist zufrieden und glücklich in und mit der Welt. Faust aber fühlt gerade "im Reichtum," was ihm "fehlt," und er findet allein "im Weiterschreiten" "Qual und Glück." Und so entspricht Fausts Haltung einem Menschen, von dem die Sorge Besitz ergriffen hat:

> Wen ich einmal mir besitze,
> Dem ist alle Welt nichts nütze;

. . .
Bei vollkommnen äussern Sinnen
Wohnen Finsternisse drinnen,
Und er weiss von allen Schätzen
Sich nicht in Besitz zu setzen.
Glück und Unglück wird zur Grille,
Er verhungert in der Fülle,
Sei es Wonne, sei es Plage,
Schiebt ers zu dem andern Tage,
Ist der Zukunft nur gewärtig,
Und so wird er niemals fertig. (V. 11453-66)

Der Mensch kann dem Einfluss der Sorge nur dann entgehen, wenn es ihm gelingt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verbinden: wenn er aus der Gegenwart mit Rückblick auf die Vergangenheit die Zukunft entwirft. In den *Zahmen Xenien* heisst es

Das Schlimmste, was uns widerfährt,
Das werden wir vom Tag gelehrt.
Wer in dem Gestern Heute sah,
Dem geht das Heute nicht allzunah,
Und wer im Heute sieht das Morgen,
Der wird sich rühren, wird nicht sorgen.[31]

Der ruhelose Faust aber schreitet lediglich von der einen Tat zur nächsten weiter. Er erreicht nicht jene Harmonie in seinem Tun, die die "Göttin aller Tätigkeiten" im Maskenaufzug verkörpert. Diese Harmonie herrscht in der arkadischen Freiheit Griechenlands, "in der sich das Erstreben und Erkennen des Höchsten mit dem Gefühlsreichtum und der Innigkeit entfalteter Herzkräfte verbindet," während sich im Faust des fünften Aktes "die gigantische Macht jenes allegorischen Elephanten der Mummenschanz"[32] verabsolutiert.

Zwar will Faust die "Macht" der Sorge nicht "anerkennen" (V. 11493-94), aber es gelingt ihm nicht, sie

---

[31]*Zahme Xenien V*, AGA I, 646.
[32]Eppelsheimer, S. 379.

abzuwehren. Sie blendet ihn, und so wird Faust "am Ende" blind, wie es die Menschen "im ganzen Leben" (V. 11497-98) sind, wenn sie im Irdisch-Diesseitigen befangen bleiben. Die Blindheit bewirkt in Faust allerdings noch etwas anderes; denn "im Innern leuchtet helles Licht" (V. 11500), obwohl die Nacht draussen tiefer zu werden scheint. Die Sorge aber hat gerade die entgegengesetzte Wirkung, da "bei vollkommen äussern Sinnen" die "Finsternisse drinnen" wohnen. Doch selbst an der Schwelle des Todes fährt der erblindete Faust fort, sein Werk zu verwirklichen:

> Was ich gedacht, ich eil es zu vollbringen;
> Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht.
> Vom Lager auf, ihr Knechte! Mann für Mann!
> Lasst glücklich schauen, was ich kühn ersann!
> . . .
> Dass ich das grösste Werk vollende,
> Genügt Ein Geist für tausend Hände. (V. 11501-10)

Fausts Herrscherwille ist ungebrochen; denn er geht davon aus, dass "des Herren Wort" und "ein Geist" bewirken können, was "tausend Hände" ausführen. Gebietend verfolgt Faust die Vollendung seines Werkes, obwohl Mephisto die Zerstörung der Dämme und Deiche voraussagt:

> Du bist doch nur für uns bemüht
> Mit deinen Dämmen, deinen Buhnen;
> Denn du bereitest schon Neptunen,
> Dem Wasserteufel, grossen Schmaus.
> In jeder Art seid ihr verloren:
> Die Elemente sind mit uns verschworen,
> Und auf Vernichtung läufts hinaus. (V. 11544-50)

Die tragische Ironie besteht darin, dass der blinde Faust in dem "Geklirr der Spaten" (V. 11539) das Graben der Arbeiter zu erkennen glaubt, während in Wirklichkeit die Lemuren sein Grab schaufeln. Faust aber treibt weiter dazu an, noch mehr

Arbeiter herbeizuschaffen: "Bezahle, locke, presse bei!" (V. 11554). Und so läuft auch diese letzte ungeduldige Forderung, unmittelbar vor Fausts Tod, auf Zwang hinaus.

Das Letzte, was Faust noch erreichen will, ist, dass ein Sumpf abgeleitet wird, da er das neugewonnene Land verpestet. Diese Tat wird Raum für Millionen schaffen. Es wird "ein paradiesisch Land" (V. 11569) sein, und wenn die neuen Bewohner tüchtig und tätig sind, werden sie auch frei sein. Es ist also ein Leben, das begrenzt und bedingt ist und dadurch dem unbedingten Tatenwillen Fausts entgegengesetzt ist.[33]

Faust ist sich bewusst, dass sein Werk "nicht sicher" (V. 11565) sein wird, sondern nur bestehen kann, wenn die Menschen im "Gemeindrang" (V. 11572) bereit sind, den Kampf mit den Fluten immer wieder erneut aufzunehmen:

> Das ist der Weisheit letzter Schluss:
> Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
> Der täglich sie erobern muss!
> Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
> Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
> Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,
> Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!
> Zum Augenblicke dürft ich sagen:
> "Verweile doch, du bist so schön!
> Es kann die Spur von meinen Erdetagen
> Nicht in Äonen untergehn." –
> Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
> Geniess ich jetzt den höchsten Augenblick.
> (V. 11574-86)

Fausts Zukunftsbild vom "freien Volk" auf "freiem Grund" bleibt eine Vision. Es handelt sich dabei um eine

---

[33]Vgl. *MuR* Nr. 44, IX, 503: "Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei." Vgl. Trunz, "Anmerkungen des Herausgebers," HA III, 618.

Gemeinschaft, in der sich jeder einzelne im täglichen Kampf zu bewähren hat, um "Freiheit" und "Leben" zu verdienen. Während Philemon und Baucis noch Fausts grossem neuen Werk weichen mussten, schliesst sein Zukunftsbild die Gemeinschaft aller Lebensstufen ein: Jugend, Mann und Greis und damit auch die diesen Lebensstufen entsprechende Einstellung zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Auch den Einklang von Mensch und Natur, den er mit Philemon und Baucis zerstört hat, will Faust in dem neu zu erstehenden Raum bewahrt wissen: "Grün das Gefilde, fruchtbar! Mensch und Herde / Sogleich behaglich auf der neusten Erde" (V. 11565-66). Damit verweist Faust wiederum auf die "menschliche Gesellschaft in ihren Anfängen." Nicht mehr das von Faust eigenmächtig geschaffene Werk steht im Vordergrund, sondern der soziale Aspekt des Werkes tritt hervor. Doch bleibt auch diese Zukunftsvision verdächtig und Fausts Handeln fragwürdig. Denn das letzte Werk Fausts kann nur durch Zwang ermöglicht werden. Ausserdem fehlt im Leben dieser visionären Gesellschaft jede höhere Ausrichtung. Eppelsheimer kommentiert:

> Die Tragik des anderen Faust ist das Verhängnis eines Zeitalters, in dem der Mensch die Identität mit sich selbst und seinem geistigen Wesen verloren hat. Dieser Mensch praktiziert über den ganzen Erdball hin Triumphe des Willens, ohne wirklich zu wissen wofür: ohne bestimmte höhere Zielvorstellungen zu haben. Doch diese allein könnten seinem Wollen und Handeln die heilsame Richtung geben, über die vermeintlichen technologischen, soziologischen und militanten Sachzwänge hinausführen und über den Teufelskreis der Pyrrhussiege erheben.[34]

---

[34]Eppelsheimer, S. 401.

Und so entspricht das Dasein dieser visionären Gemeinschaft Fausts keineswegs jenem arkadischen Dasein, wo "das Wohlbehagen erblich" und jeder "an seinem Platz unsterblich" (V. 9550-53) ist.

Indem Faust "im Vorgefühl" sein Zukunftsbild verwirklicht sieht, ist auch der Augenblick nicht mehr "unbefriedigt," sondern "schön" und sinnvoll und durchaus der Dauer wert: der Augenblick ist für ihn "der Repräsentant einer ganzen Ewigkeit"[35] oder, wie Faust sagt, er wird zum Repräsentanten von "Äonen." Und so wird sich Faust, wie Tellenbach betont, "von der Zukunft her selbst geschichtlich."[36] Ironisch ist, dass es sich bei diesem "höchsten Augenblick" auch um Fausts letzten handelt, der seine Grablegung bedeutet. Mephisto verweist auf die Diskrepanz zwischen Fausts optimistischem Zukunftsbild und der augenblicklichen Realität:

> Vorbei und reines Nicht: vollkommnes Einerlei!
> Was soll uns denn das ewge Schaffen?
> Geschaffenes zu Nichts hinwegzuraffen?
> "Da ists vorbei!" Was ist daran zu lesen?
> Es ist so gut, als wär es nicht gewesen,
> Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre!
> Ich liebte mir dafür das Ewigleere. (V. 11597-16003)

Der Bestand und die Dauer von Fausts kolonisatorischem Werk mag fragwürdig sein, aber Fausts Seele, sein "Unsterbliches" (vor V. 11825), wird sich nicht in ein "Nichts" verwandeln. Und so ist es "das Beste seines Innern," das Faust die Rettung verbürgt und somit "herkömmliche Gewohnheit" und

---

[35]Gespr. mit Eckermann, 3. November 1823 (XXIV, 67).
[36]Gerd Tellenbach, *Goethes geschichtlicher Sinn*, Freiburger Universitätsreden, N. F. 6 (Freiburg i. Br.: Selbstverlag der Universität, 1949), S. 29.

"altes Recht" (V. 11621) wertlos werden, auf die Mephisto sein Vertrauen gesetzt hat.

Faust spricht zwar die Worte im Sinn der Wette aus, so dass Mephisto die Wette gewinnt. Aber er verliert sie auch und damit sein "erworbenes Recht" (V. 11833). Goethe erklärt diese paradoxe Situation:

> Mephistopheles darf seine Wette nur halb gewinnen, und wenn die halbe Schuld auf Faust ruhen bleibt, so tritt das Begnadigungs-Recht des alten Herrn sogleich herein, zum heitersten Schluss des Ganzen.[37]

Dieses "Begnadigungs-Recht" besteht in "Gnade" und "Liebe," die Faust wegen seines Strebens nach Erkenntnis und seinem Eindringen in "das geheime Wirken und Walten der Natur"[38] gewährt werden. Es ist der "Liebende" (V. 11751), der sich diesen Aufstieg erwirbt:

> Gerettet ist das edle Glied
> Der Geisterwelt vom Bösen:
> Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen!
> Und hat an ihm die Liebe gar
> Von oben teilgenommen,
> Begegnet ihm die selige Schar
> Mit herzlichem Willkommen. (V. 11934-41)

In der Rettung Fausts vereint Goethe christliche und humanistische Elemente.[39] Eindeutig hat Goethe das in einem Gespräch dargelegt:

> In Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende, und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloss durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche

---

[37]Brief an Karl Ernst Schubarth, 3. November 1820 (XXI, 422).
[38]Gespr. mit Eckermann, 20. Juni 1831 (XXIV, 758).
[39]Emrich, "Das Rätsel der Faust-II-Dichtung," S. 233.

Gnade.[40]

Fausts Aufstieg in den "freisten Äther" (V. 11923) vollzieht sich in einer steigenden Bewegung in immer höhere Regionen und deutet auf die Bewahrung der Persönlichkeit auch nach dem Tode und ihre weitere Entfaltung hin.

In einer Handschrift wird ausdrücklich von Fausts "Entelechie"[41] gesprochen. Eine "entelechische Monade" aber muss sich nach Goethe nur "in rastloser Tätigkeit erhalten," dann "kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen."[42] Diese innere unzerstörbare Substanz der Persönlichkeit, die Goethe als Entelechie bezeichnet, besteht also über den Tod hinaus fort. Während Mephisto in dem "Vorbei" gern etwas Endgültiges gesehen hätte, so "als wär es nicht gewesen" (V. 11596-601), ist für den Chorus mysticus "alles Vergängliche" eben "nur ein Gleichnis" (V. 12104-05) des Unvergänglichen und Ewigen.

Faust wird also auch nach seinem Tode weiter streben und vom "Puppenstand" (V. 11982) immer höher steigen: "Komm, hebe dich zu höhern Sphären! / Wenn er dich ahnet, folgt er nach" (V. 12094-95). Auf diesem Weg soll sich Faust nicht nur von der "Büsserin, sonst Gretchen genannt" "belehren" (V. 12092) lassen, sondern er soll auch die seligen Knaben "lehren" (V. 12083). In dieser Funktion des Lernens und

---

[40]Gespr. mit Eckermann, 6. Juni 1831 (XXIV, 504).
[41]Vor V. 11954: "Faustens Entelechie heran bringend," WA I 15², S. 165.
[42]Brief an Karl Friedrich Zelter, 19. März 1827 (XXI, 728); vgl. Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677-78); *MuR* Nr. 1365, IX, 672 und "Urworte. Orphisch," *Gott und Welt*, I, 523: "Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Lehrens unterscheidet sich, wie Schmitz betont, Goethes Entelechiebegriff von demjenigen des Aristoteles. Das bedeutet, dass

> Goethes Entelechie als treibende und von innen her gestaltende, daher selbst bewegliche Kraft im Stofflichen wirkt, während die aristotelische frei von Trieben, der Materie immer gleichförmig überlegen, selbst genügsam in sich beschäftigt, nur als ziehende Kraft dessen, was geliebt wird, den Gestaltungs- und Entwicklungsprozess auslöst und unterhält.[43]

Bei Goethe vollziehen sich die Wandlungen und die Steigerungen von der untersten bis in die höchsten Regionen durch den Austausch von Geben und Empfangen, von Lehren und Lernen. Dabei ist vor allem auch die Liebe entscheidend; denn nicht einmal die Engel können diese "geeinte Zwienatur" Fausts, die "Geisteskraft" und "Elemente" und damit einen letzten "Erdenrest" (V. 11954) in sich vereinigt, trennen, sondern "die ewige Liebe nur / Vermags zu scheiden" (V. 11954-65). Die Macht aber, die das Streben zum Höchsten ermöglicht, wird vom Chorus mysticus entdeckt: "Das Ewigweibliche / Zieht uns hinan" (V. 12110-11).

Diese Ausrichtung und das Streben nach etwas Höherem fehlt der Gesellschaft am Kaiserhof vollkommen, so dass die eigentliche menschliche Bestimmung in dem Drang nach Wohlstand und Besitz unterzugehen droht. Diese Gesellschaft, die durch Herkommen, Gewohnheiten und Tradition gekennzeichnet ist, steht am Beginn der Neuzeit. Aber anstatt sich am Vergangenen zu orientieren und die Gegenwart aus der Kenntnis

---

[43]Schmitz, S. 283.

der Vergangenheit richtig zu gestalten, ist sie einzig am Gegenwärtigen, an Zeitvertreib, Müssiggang und Genuss interessiert. Die vom Knaben Lenker unter sie gestreuten Geisteskräfte werden von dieser Gesellschaft nicht erkannt. Sie gibt sich statt dessen dem illusionären Reichtum des Papiergeldes hin und kümmert sich nicht um die Zukunft. Die Folge ist, dass das Reich in eine Krise gerät und in Anarchie verfällt, die schliesslich zum Krieg führen.

Zwar lehnt Faust nach seinem grossen Erlebnis im dritten Akt das Wohlleben in dem Gewimmel und Gedränge einer Hauptstadt oder das geniesserische Dasein in einem Schloss ab und unterscheidet sich damit vorteilhaft vom Kaiser und der Hofgesellschaft, aber in der Verfolgung seines grossen Landgewinnungsprojekts gerät Faust durch die Verabsolutierung seines Macht- und Tatenwillens unter die Vorherrschaft Mephistos. Sein dem Meer abgerungenes Land beweist den Leistungswillen Fausts und lässt die grossen technischen Errungenschaften der neuen Zeit erkennen. Dieses Werk deutet jedoch gleichzeitig auf die Gefahren hin. Faust schafft durch seine kolonisatorische Tat den Hafen, Wald und Dorf sowie "dichtgedrängt bewohnten Raum," aber bei der Verwirklichung des Werkes müssen auch "Menschenopfer" bluten. Die neue technische Welt bedeutet die Zerstörung einer alten naturverbundenen Welt. Philemon und Baucis, die "dem alten Gott vertraun" und in ihrer Hütte und ihrem Gärtchen ein zufriedenes und glückliches Leben führen, sind die Vertreter des Alten, das dem revolutionären Neuen weichen muss und mit dem

gleichzeitig "Jahrhunderte" untergehen. Der im Diesseitigen und unbefriedigten "Weiterschreiten" befangene Faust kommt erst unmittelbar vor seinem Tode durch seine Zukunftsvision zum Bewusstsein des "höchsten Augenblicks." In diesem visionären Bild vom "freien Volk" auf "freiem Grund" tritt vor allem der soziale Aspekt der neuen Gesellschaft hervor. Sie ist auf der Einheit von Mensch und Natur gegründet und versucht ausserdem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verbinden. Aber erst mit Fausts Tode erfährt der fünfte Akte eine Ausrichtung auf das Höhere durch den Aufstieg von Fausts "Unsterblichem" in immer höhere Regionen.

Goethe ist nicht grundsätzlich gegen die technische Entwicklung, aber es geht ihm darum, ihre möglichen Folgen für die menschliche Gesellschaft kritisch zu beleuchten. Zwar kann die moderne technische Entwicklung zum Nutzen der Menschen sein und der Sicherung und Steigerung des Lebens dienen, aber sie birgt auch grosse Gefahren in sich, wenn der Fortschritt verabsolutiert wird und um jeden Preis erzielt werden soll, so dass allein die "allgewaltige Willens Kür" des Menschen herrscht.

C. Politik, Geschichte und Mythologie

Auch in seinem *Faust II* gibt Goethe "Rechenschaft"[1] über eine dreitausendjährige geschichtliche und kulturelle Entwicklung. Der Zeitraum erstreckt sich "von Trojas Untergang bis zur Einnahme von Missolunghi."[2] Dieser griechische Freiheitskampf der Neuzeit ist noch im Gange, als Goethe im Jahre 1825 an die Ausarbeitung des Helena-Aktes geht, in dem er Lord Byron, der an dem Kampf teilnehmen wollte und im Jahre 1824 in Missolunghi starb, als dem "Repräsentanten der neuesten poetischen Zeit"[3] ein unsterbliches Denkmal setzt. Im zweiten Akt geht die geschichtliche Entwicklung noch über den Untergang Trojas hinaus und reicht bis in vorgeschichtlich-mythische Zeiten zurück. Die Klassische Walpurgisnacht zeigt den Weg, der von einer unendlichen Fülle von mythologischen Fabelwesen und Geschehnissen der Urzeit bis zu Helena führt.

Dieser antiken Welt steht im ersten Akt die politische Welt der Neuzeit gegenüber. Die kritische Lage des Kaiserreichs, wie sie die kaiserliche Pfalz darstellt, führt im vierten Akt zum Auftreten eines Gegenkaisers und den kriegerischen Auseinandersetzungen um die Herrschaft. Die verschiedensten Epochen und Zeiten werden also in dieser Tragödie bespiegelt: mythische Urzeit und gegenwärtiger Tag, Antike und Gotik, ausgehendes Mittelalter und neueste

---

[1] *West-östlicher Divan*, III, 332.
[2] Brief an Wilhelm von Humboldt, 22. Oktober 1826 (XXI, 708).
[3] Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 256).

Geschichte. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spielen ineinander auf eine Weise, wie es Goethe vor allem im *Agamemnon* des Äschylus bewundert. Denn im "Gewebe dieses Urteppichs" erscheinen, wie er sagt, "Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft . . . so glücklich in eins geschlungen, dass man selbst zum Seher, das heisst: Gott ähnlich wird."[4]

Geschichte und Mythologie in der Klassischen Walpurgisnacht

Bereits im ersten Teil des *Faust* gibt es eine Walpurgisnacht. Aber diese nordische Walpurgisnacht ist "monarchisch," da "der Teufel dort überall als entschiedenes Oberhaupt respektiert wird." Die klassische dagegen "ist durchaus republikanisch, indem alles in der Breite nebeneinander steht, so dass der eine so viel gilt wie der andere und niemand sich subordiniert und sich um den andern bekümmert." So treten in der Klassischen Walpurgisnacht "scharf umrissene Individualitäten" auf, während "auf dem deutschen Blocksberg jedes einzelne sich in eine allgemeine Hexenmasse auflöset."[5]

Der Zeitpunkt der Klassischen Walpurgisnacht, die "seit Anbeginn der mythischen Welt immer in Thessalien"[6] abgehalten wird, fällt zusammen mit dem Jahrestag der Schlacht bei Pharsalus, die im Jahre 48 v. Chr. stattfand. Ja, das Fest

---

[4]Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. September 1816 (XXI, 177).
[5]Gespr. mit Eckermann, 21. Februar 1831 (XXIV, 460).
[6]Plp 73, V, 567.

der Klassischen Walpurgisnacht ist "nach dem gründlichen, durch Epochen bestimmten Zusammenhang der Weltgeschichte eigentlich Ursach an jenem Unglück gewesen."[7] In Thessalien kommen also nicht nur alljährlich die Gestalten der altgriechischen Sage zusammen, sondern es ist auch eine Stätte welthistorischer Ereignisse.

In der Schlacht bei Pharsalus trafen Pompejus und Cäsar aufeinander. Durch den Sieg des Diktators über Pompejus wird die römische Republik vom Kaisertum abgelöst. Die thessalische Zauberin Erichtho ruft erneut das "von grauer Zelten Woge" (V. 7010) bedeckte Tal hervor, wo die römischen Legionen einander gegenüberstanden und den Kampf um die Macht ausfochten. Es handelt sich dabei nicht nur um ein grosses historisches Ereignis, sondern auch um eines übergeschichtlicher Bedeutung:

> Hier aber ward ein grosses Beispiel durchgekämpft:
> Wie sich Gewalt Gewaltigerem entgegenstellt,
> Der Freiheit holder, tausendblumiger Kranz
> zerreisst,
> Der starre Lorbeer sich ums Haupt des Herrschers
> biegt.
> Hier träumte Magnus früher Grösse Blütentag,
> Dem schwanken Zünglein lauschend, wachte Cäsar dort!
> (V. 7018-23)

In diesem Kampf um "Freiheit" und Macht steht Erichtho weder auf der Seite des Pompejus noch der Cäsars; denn bei den um die Herrschaft streitenden Parteien stellt sich im Grunde doch nur "Gewalt Gewaltigerem" entgegen.

Auch in dieser Nacht erlebt Erichtho, "wie öfter schon" (V. 7005), das "Nachgesicht der sorg- und grauenvollsten

---

[7]Plp 73, V, 567.

Nacht" (V. 7011). In dieser fortwirkenden Erinnerung an die Pharsalische Schlacht spiegelt sich nicht nur ein vergangenes Geschehen wider, sondern die sich ewig wiederholende Geschichte der Völker:

> Wie oft schon wiederholt sichs! wird sich immerfort
> Ins Ewige wiederholen! Keiner gönnt das Reich
> Dem andern, Dem gönnts keiner, ders mit Kraft erwarb
> Und kräftig herrscht. Denn jeder, der sein innres
> Selbst
> Nicht zu regieren weiss, regierte gar zu gern
> Des Nachbars Willen, eignem stolzen Sinn gemäss.
> (V. 7012-17)

Es handelt sich bei der Schlacht von Pharsalus um "eine Art Urkampf," der immer wieder aufleben und sich wiederholen kann, so dass er sich "im Mittelalter zwischen Guelfen und Ghibellinen" fortsetzt und auch "in der Französischen Revolution wieder in Erscheinung"[8] tritt.

Bereits 120 Jahre vor der Schlacht bei Pharsalus findet bei Pydna, wie Chiron berichtet, eine andere Schlacht statt, in der der makedonische König Perseus von den Römern geschlagen wird:

> Hier trotzten Rom und Griechenland im Streite,
> Peneios rechts, links den Olymp zur Seite,
> Das grösste Reich, das sich im Sand verliert:
> Der König flieht, der Bürger triumphiert.
> (V. 7465-68)

Während in der Schlacht bei Pharsalus die römische Republik besiegt wird, bedeutet die Schlacht von Pydna den Untergang des makedonischen Reiches, das in der Republik aufgeht. Monarchie und Republik lösen also einander ab. Auf seiner Suche nach Helena stösst Faust nicht nur auf den Schauplatz der Schlacht von Pharsalus, sondern wird auf seinem Weg zu

---

[8]Emrich, "Das Rätsel der Faust-II-Dichtung," S. 230.

Manto auch an den Ort der Schlacht von Pydna geführt. An der Stätte, wo "das grösste Reich" sein Ende fand, steht "der ewige Tempel" (V. 7470) Mantos. Erneut wird dadurch die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller geschichtlichen Macht und Grösse deutlich.

Nereus sieht die Ursache dieser sich stets wiederholenden Auseinandersetzungen in der Geschichte darin, dass die Menschen nicht aus der Vergangenheit lernen. Sie bleiben "selbstwillig" (V. 8109) wie Paris, den der weise Nereus auch vergeblich gewarnt hat. Die Leidenschaft des Paris führte zu "Mord und Tod" und schliesslich zu "Trojas Gerichtstag" (V. 8115-16). Aber obwohl dieses furchtbare Geschehen "Jahrtausenden so schrecklich als gekannt" (V. 8117) ist, lernen die Völker nicht von diesem Ereignis, so dass sich die Geschichte "immerfort ins Ewige wiederholen" kann.

Selbst Mephisto erkennt die Sinnlosigkeit dieser immer wiederkehrenden kriegerischen Auseinandersetzungen, die zwar im Namen von Idealen ausgetragen werden, hinter denen sich aber Herrschsucht und Machtbegierde verbergen:

> O weh! hinweg! und lasst mir jene Streite
> Von Tyrannen und Sklaverei beiseite!
> Mich langweilts; denn kaum ists abgetan,
> So fangen sie von vorne wieder an,
> Und keiner merkt: er ist doch nur geneckt
> Vom Asmodeus, der dahintersteckt.
> Sie streiten sich, so heissts, um Freiheitsrechte:
> Genau besehn, sinds Knechte gegen Knechte.
> (V. 6956-63)

Solange die Menschen in diesem *circulus vitiosus* ihrer eigenen Leidenschaften und Begierden befangen bleiben, werden sie die Freiheit nicht erlangen.

Durch ihre "Beschwörung des Vergangenen" ruft also Erichtho, wie Emrich betont, "rein geschichtlich Gewesenes in seiner sinnlosen Wiederholung" herauf und nicht "biologisch ewig Wiederkehrendes."[9] Die römischen Legionen der Pompejaner und Cäsareaner bleiben geschichtliche Vergangenheit und "Gespenster,"[10] die wie ihre "düstere" (V. 7006) Zauberin vor dem wirklichen Leben weichen müssen. Dass die Vergangenheit zwar fortwirken, aber nicht wiederbelebt werden kann, macht vor allem die Szene eines Entwurfs deutlich. Dort wollen die Pompejaner und Cäsareaner die von Homunculus von der griechischen Erde aufgelesenen "Atome" an sich bringen, "um zu legitimer Auferstehung sich die Bestandteile ihrer Individualitäten stürmisch vielleicht wieder zuzueignen." Doch dies gelingt ihnen nicht, da "die Bestandteile ihres römischen Grosstums längst durch alle Lüfte zerstoben, durch Millionen Bildungsfolgen aufgenommen und verarbeitet worden"[11] sind.

Aber nicht nur die Erinnerungsbilder des grossen historischen Ereignisses werden hervorgerufen, sondern "angelockt von seltnem Wunderglanz der Nacht" versammeln sich auch "hellenischer Sagen Legion" (V. 7027-28). Mit dem Erscheinen "alter Tage fabelhaft Gebild" (V. 7030) verschwindet "der Zelten Trug" (V. 7033) und die Geschichte wird somit vom Mythos abgelöst.[12]

---

[9]Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 259.
[10]Plp 73, V, 569.
[11]Plp 73, V, 569.
[12]Vgl. auch Lohmeyer, S. 201.

Für Goethe ist schon immer jener Punkt in der Geschichte höchst interessant gewesen, "wo Geschichte und Sage zusammengrenzen." Denn "es ist meistens der schönste der ganzen Überlieferung," da der Mensch sich in die Lage versetzt sieht, "aus dem bekannten Gewordenen das unbekannte Werden aufzubauen."[13] In der Art, wie das Vergangene überliefert wird, unterscheidet Goethe daher zwei Möglichkeiten:

> Das Abwesende wirkt auf uns durch Überlieferung. Die gewöhnliche ist historisch zu nennen; eine höhere, der Einbildungskraft verwandte, ist mythisch.[14]

Während die historische Überlieferung von der Erinnerung abhängig ist und Erichtho somit die Schlacht von Pharsalus als "Nachgesicht" erlebt, ist die mythische eng mit der Einbildungskraft verbunden. Zur Wiederbelebung mythischer Gestalten und Geschehnisse ist also die dichterische Einbildungskraft nötig.

Die Einbildungskraft ist vor allem auch von Bedeutung, wenn der Dichter ein geschichtliches Geschehen zu gestalten sucht. Goethe sieht es als das unveräusserliche "Recht des Dichters" an, "Geschichte in Mythologie zu verwandeln" und "Mythologie nach Belieben umzubilden."[15] Dazu ist allerdings notwendig, dass der Dichter – wie es vor allem Walter Scott gelang – "den mannigfaltigen historischen Stoff deutlichst aufzufassen" weiss, um in die "Bedeutung des Gehaltes"[16]

---

[13]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340; vgl. auch in dieser Arbeit II B "Geschichte und Geschichtsschreibung."
[14]*MuR* Nr. 535, IX, 568; vgl. auch Lohmeyer, S. 201-02.
[15]"Teilnahme Goethes an Manzoni," *SchzL*, XIV, 838; vgl. auch Gottfried Diener, *Fausts Weg zu Helena: Urphänomen und Archetypus* (Stuttgart: Ernst Klett, 1961), S. 287.
[16]"Walter Scott: Leben Napoleons," *SchzL*, XIV, 924.

einzudringen. Denn der Dichter soll an den geschichtlichen Vorgängen "das Besondere ergreifen" und darin "ein Allgemeines darstellen." Aus diesem Grunde scheint Goethe gerade die englische Geschichte zur poetischen Darstellung besonders geeignet, da sie "etwas Tüchtiges, Gesundes und daher Allgemeines ist, das sich wiederholt."[17] In der Behandlung des historischen Geschehens und seiner Überlieferung besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Dichter und Historiker. Zu Eckermann sagt Goethe einmal:

> Und wozu wären denn die Poeten, wenn sie bloss die Geschichte eines Historikers wiederholen wollten! Der Dichter muss weiter gehen und uns womöglich etwas Höheres und Besseres geben. Die Charaktere des Sophokles tragen alle etwas von der hohen Seele des grossen Dichters, so wie Charaktere des Shakespeare von der seinigen.[18]

Und so verläuft auch Goethes schöpferischer Prozess in der Weise, dass sich "gewisse grosse Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Überliefertes" in seiner Einbildungskraft oft über lange Jahre erhielten und erneuerten, dabei sich "zwar immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer entschiednern Darstellung entgegen reiften."[19]

Der Dichter versucht also, in der Gestaltung eines historischen Stoffes eine höhere und reinere Wirklichkeit darzustellen. Dazu sollte er im Besitz eines "historisch-mythischen Naturells"[20] sein, das ihn die Zusammenhänge

---

[17]Gespr. mit Eckermann, 11. Juni 1825 (XXIV, 161); vgl. auch *MuR* Nr. 279, IX, 529.
[18]Gespr. mit Eckermann, 31. Januar 1827 (XXIV, 230).
[19]"Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 880.
[20]Plp 73, V, 567.

erkennen lässt, so wie Homunculus eine Beziehung zwischen der Pharsalischen Schlacht und der Klassischen Walpurgisnacht sieht.[21] Aus diesem Grunde ist der Dichter auch an keine Zeit gebunden. Als Faust den weisen Chiron über seine Begegnung mit der jungen Helena ausfragt und ihr Alter mit "zehen Jahr" (V. 7426) bestimmt, spottet Chiron über diesen pedantischen Historismus der Philologen: "Ich seh, die Philologen, / Sie haben dich so wie sich selbst betrogen" (V. 7427). Helena gehört als mythologische Gestalt nicht der normalen geschichtlichen, sondern einer höheren Wirklichkeit an und ist daher zeitlos:

> Ganz eigen ists mit mythologischer Frau:
> Der Dichter bringt sie, wie ers braucht, zur Schau;
> Nie wird sie mündig, wird nicht alt,
> Stets appetitlicher Gestalt,
> Wird jung entführt, im Alter noch umfreit;
> Gnug, den Poeten bindet keine Zeit. (V. 7428-33)

Wenn also ein Dichter einen geschichtlichen oder mythologischen Stoff gestaltet, mischt er sich nicht, wie Heinz Schlaffer meint, "ins Geschäft des Historikers" oder hegt nicht die "parasitäre Hoffnung, Historisches poetisch verlebendigen zu können"[22]; denn er will und soll nicht "die Geschichte eines Historikers wiederholen," sondern "etwas Höheres und Besseres geben." So hat auch die Erscheinung der antiken Gestalt der Helena im dritten Akt durchaus tiefere Bedeutung.

Zwischen den mythischen Fabelwesen des "obern Peneios" (vor V. 7080) und des "untern Peneios" (vor V. 7249) lässt

---

[21] Diener, S. 289.
[22] Heinz Schlaffer, S. 108.

sich eine geschichtliche Fortentwicklung feststellen. Während am Oberlauf des Flusses primitive naturverbundene Mischwesen aus der Urzeit herrschen, ist der Unterlauf der Bereich der menschenfreundlichen Nymphen, wo Faust auf Chiron trifft, der als Erzieher vieler Heroen gedient hat und wo sich "der ewige Tempel" der Seherin Manto befindet, die Faust auf den Weg zu Helena weisen kann. In den Felsbuchten des Ägäischen Meeres schliesslich findet das Meeresfest statt, zu dem Nereiden, Tritonen und Doriden sowie die Meergötter Proteus und Nereus sich einfinden. Der Höhepunkt des Festes aber ist das Erscheinen Galateas, die als die Verkörperung der Schönheit gilt und somit auf Helena hinweist. Den Gipfel der Entwicklung erreicht die antike Welt mit Herkules, dem "schönsten Mann" und Helena, der "schönsten Frau" (V. 7397-98).

Am Eingang zur Klassischen Walpurgisnacht treffen Faust und Mephisto zunächst auf die Sphinxe, die im geschichtlichen Verlauf das Dauernde, Unveränderliche und Überzeitliche darstellen. Sie überdauern schon seit Jahrtausenden jeden Wandel in der Welt- und Menschheitsgeschichte. Ausserdem regeln sie die Tage des Jahres und bringen dadurch Gesetz und Ordnung in den Ablauf der Zeit:

> Wir, von Ägypten her, sind längst gewohnt,
> Dass unsereins in tausend Jahre thront.
> Und respektiert nur unsre Lage:
> So regeln wir die Mond- und Sonnentage.
>
> Sitzen vor den Pyramiden
> Zu der Völker Hochgericht,
> Überschwemmung, Krieg und Frieden –
> Und verziehen kein Gesicht. (V. 7240-48)

Auch die plötzliche Umwälzung der Seismosrevolte kann die Sphinxe nicht erschüttern. Sie lassen sich in ihrem von alters her bewahrten "Platz" (V. 7549) nicht stören und verharren auf ihrem "heiligen Sitz" (V. 7581). Inmitten der revolutionären Vorgänge und Umstürze repräsentieren sie Ordnung, Gesetz und Dauer. Sie stellen die Gegenkräfte zum vulkanischen Walten des Seismos dar. Schon in den *Lehrjahren* befinden sich vor der Tür zum Saal der Vergangenheit "zwei Sphinxe von Granit,"[23] wobei das Dauernde und Beharrende noch durch das Granitgestein betont wird.

Ausserdem dienen die Sphinxe als Repräsentanten der Vergangenheit, da es sich bei ihnen um Gestalten handelt, die "gross" sind an "Erinnerungen" (V. 7190). Vor ihnen ist einst Ödipus gestanden, aber Helena haben sie nicht mehr erlebt. Denn sie "reichen nicht hinauf zu ihren Tagen" (V. 7191). Die Sphinxe gehören also einer Vorzeit an, in der mythische Naturmächte herrschten. Es ist aber eine Zeit, die nicht mehr hinaufreicht zur heroischen Welt; "die letzten" von ihnen hat "Herkules erschlagen" (V. 7198). Die Sphinxe blicken also voraus in eine Zeit, in der sie nicht mehr sein werden und zurück in eine Zeit, in der sie schon nicht mehr sind: sie reden, wie Heinz Schlaffer betont, "als Gewesene; vergangen sind sie gegenwärtig."[24]

Dieses Ineins von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kommt in der klassischen Walpurgisnacht noch öfters vor. So spricht Erichtho von der Schlacht bei Pharsalus als einem

---

[23]*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VII, 579.
[24]Heinz Schlaffer, S. 107.

zukünftigen und vergangenen Geschehen: "Das wird sich messen. Weiss die Welt doch wems gelang!" (V. 7024) Und der "immer unermüdet" (V. 7478) umherziehende Chiron trifft in der Seherin Manto auf eine Gestalt, die in ihrem "ewigen Tempel" das Dauerhafte im Wechselvollen und Vergänglichen verkörpert: "Ich harre, mich umkreist die Zeit" (V. 7481). Goethe betrachtet es durchaus als wertvoll, sich "in ein vergangenes Leben als in ein gegenwärtiges" zu versetzen und "das gegenwärtige als ein vergangenes anzusehen."[25] Daher legt er Sammlungen alter Dokumente und Handschriften an und zieht die Biographie der Geschichte vor.[26]

Revolutionäre und evolutionäre Entwicklung

Die gewaltsamen Umwälzungen des Seismos beziehen sich nicht nur auf geologische Vorgänge und Theorien, sondern sind gleichzeitig Symbole politischer und geschichtlicher Ereignisse. Sie spiegeln den geschichtlichen Fortgang wider, in dem Revolution, Krieg und Kampf einer evolutionären Entwicklung gegenüberstehen.

Die Greife und Ameisen werden von Faust sogleich als sammelnde und bewahrende Urkräfte der Vorzeit erkannt, wenn er von den Ameisen sagt: "Von solchen ward der höchste Schatz gespart" (V. 7187) und von den Greifen: "Von diesen treu und ohne Fehl bewahrt" (V. 7188). Bei diesem "höchsten Schatz" handelt es sich um Gold, das die Ameisen "von der

---

[25]Brief an Karl von Knebel, 17. März 1817 (XXI, 221).
[26]Vgl. in dieser Arbeit II A "Abhängigkeit des Menschen von der Zeit."

kolossalen Art" "viel gesammelt" und "in Fels und Höhlen heimlich eingerammelt" (V. 7104-05) haben. Allerdings ist Gold nicht nur der Lohn für eifriges Streben und grossen Fleiss, sondern kann auch die Ursache für Krieg sein, wie die Greife gleich zu Beginn erkennen: "Man greife nun nach Mädchen, Kronen, Gold, / Dem Greifenden ist meist Fortuna hold" (V. 7102-03). Bereits die Gnomen des Flammengaukelspiels in der kaiserlichen Pfalz weisen darauf hin, dass Gold zu Laster und Verbrechen führen kann und empfehlen daher, diesen Schatz in besondere "Hut" (V. 5911) zu nehmen. Tatsächlich wird der "Kaiserschatz" (V. 10818) später von Eilebeute und Habebald während der kriegerischen Auseinandersetzungen ausgeraubt. Auch in dem Kampf zwischen Pompejus und Cäsar geht es um die Erringung einer Siegerkrone, den "Lorbeer" (V. 7021), und so wird erneut der Zusammenhang zwischen diesem historischen Ereignis und der Klassischen Walpurgisnacht bestätigt. Das von den Ameisen gesammelte und von den Greifen gehütete Gold aber wird von den Arimaspen "ausgespürt" und "weggeführt" (V. 7106-07). Und so droht auch hier ein Streit um das Gold, das die verschwenderischen Arimaspen in einer "Jubelnacht" (V. 7109) durchbringen wollen.

Mit der gewaltsamen Erhebung des Seismos gelangen die "Kleinen" und "Kleinsten" in die Höhe: Pygmäen, Ameisen und Daktylen. Die "geschwind nach oben" (V. 7489) drängenden Ameisen suchen in allen "Ritzen" (V. 7591) und "Ecken" (V. 7597) nach dem durch den Vulkanausbruch blossgelegten Gold.

Allerdings erspähen auch die Greife die verborgenen Schätze und treiben die Ameisen an, das Gold für sie aus dem Berg "auszuklauben" (V. 7585). Das von den Ameisen emsig erraffte Gold wird von den Greifen verwahrt: "Wir legen unsre Klauen drauf; / Sind Riegel von der besten Art" (V. 7603-04). Die Ameisen kommen also nicht in den Genuss ihres Fleisses und werden statt dessen von den besitzenden Greifen wie Sklaven gehalten.

Ähnlich wie die Ameisen hat der vulkanische Umbruch auch die Pygmäen hervorgebracht. Sie nehmen Platz, ohne zu fragen, woher sie kommen; denn für sie "eignet sich ein jedes Land" zu "des Lebens lustigem Sitze" (V. 7610-11). Sie kümmern sich also weder um ihre Vergangenheit noch um die Zukunft, sondern konzentrieren sich einzig auf die Festigung ihrer Macht in der Gegenwart. Tyrannisch beherrschen sie die "Kleinsten," die Daktylen und Imsen, und nutzen sie als Arbeitssklaven aus. Es herrscht zwar "noch" (V. 7630) Friede in diesem "Paradiese" (V. 7617), aber die Ruhe trügt. Schon fordern die Pygmäen, diese "Fettbauch-Krummbein-Schelme" (V. 7669), von den von ihnen unterdrückten Daktylen und Imsen, Eisen zu besorgen, damit sie sich Rüstungen und Waffen schmieden können. Zwar fügen sich die Daktylen und Imsen der Gewaltherrschaft der Pygmäen, aber sie warten auf eine Zeit, in der der Aufstand reif geworden ist und sie sich von den "Ketten" (V. 7656) losreissen können.

Die "missgestaltete Begierde" (V. 7666) der Pygmäen macht sie zu Feinden der aristokratischen Reiher, deren

"edle Zierde" sie an sich reissen wollen: "Dass wir erscheinen / Mit Helm und Schmuck" (V. 7652-53). Die Ermordung der Reiher durch die Pygmäen fordert die mit jenen "in so nahverwandter Sache" (V. 7673) stehenden Kraniche zur Rache auf. Die Revolution und Gewaltherrschaft der Pygmäen ruft also eine unvermeidliche Reaktion hervor. Schon in dem Romanfragment *Reise der Söhne Megaprazons* wird die geschichtliche Umwälzung der Französischen Revolution in eine Auseinandersetzung der Brüder über den "seltsamen Krieg"[27] zwischen den Pygmäen und Kranichen umgewandelt und die "Insel der Monarchomanen," eine "der schönsten, merkwürdigsten und berühmtesten"[28] des Archipelagos durch einen plötzlichen Vulkanausbruch in drei landschaftlich und sozial getrennte Teile aufgespalten. Ausserdem ist der Streit zwischen den Demokraten und Aristokraten auch die Ursache für die Schlacht bei Pharsalus und bei Pydna. Selbst Mephisto sucht der sich verändernden und verwandelnden Welt des Seismos zu entkommen. Dem Wechsel und Wandel zieht er das Beharren auf dem Veralteten in seinem Norden vor. Denn dort ist alles

> für tausend Jahr getan.
> Wer weiss denn hier nur, wo er geht und steht
> Ob unter ihm sich nicht der Boden bläht?
> (V. 7683-85)

Die Kraniche werden jedoch nicht nur als Rächer der "nahverwandten" (V. 7894) Reiher aufgerufen, sondern sie sind auch die "Reihenwanderer des Meeres" (V. 7671) und stehen damit dem Neptunismus und einer allmählichen Entwicklung

---

[27] *Reise der Söhne Megaprazons*, IX, 472.
[28] *Reise der Söhne Megaprazons*, IX, 476; vgl. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 286 und 288.

durch das Wasser nahe, während die Pygmäen den Vulkanismus und die plötzliche und gewaltsame Umwälzung vertreten. Oder auf das geschichtliche Geschehen übertragen: die Evolution steht der Revolution gegenüber. Auch Homunculus, den der Vulkanist Anaxagoras zum König der Pygmäen krönen will, schliesst sich lieber dem Neptunisten Thales an, der auf die "schwarze Kranichswolke" deutet, die dem "aufgeregten Volke" (V. 7884-85) der Pygmäen droht:

> Ein Frevel tötete die Reiher,
> Umstellend ruhigen Friedensweiher.
> Doch jener Mordgeschosse Regen
> Schafft grausam-blutgen Rachesegen,
> Erregt der Nahverwandten Wut
> Nach der Pygmäen frevlem Blut.
> Was nützt nun Schild und Helm und Speer?
> Was hilft der Reiherstrahl den Zwergen?
> Wie sich Daktyl und Imse bergen!
> Schon wankt, es flieht, es stürzt das Heer.
> (V. 7890-99)

Dem Krieg wird durch den vom Himmel stürzenden Meteor ein Ende bereitet und "Freund als Feind" gleichermassen "erschlagen" (V. 7941). So deutet der Meteor auch auf das Erscheinen der dämonischen Persönlichkeit Napoleons hin, der auf die politische Revolte folgt, die "zugleich von unten und von oben" (V. 7944) alles in Aufruhr brachte.[29] Goethe hat sich stets gegen revolutionäre Vorgänge im Staat gewandt und sich statt dessen für Reformen und Verbesserungen von oben eingesetzt. Wie einschneidend die Französische Revolution für ihn war, ist bereits diskutiert worden.[30] Allerdings gesteht Goethe aus dem Rückblick des Alters, dass die

---

[29] Vgl. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 287.
[30] Vgl. in dieser Arbeit II B "Französische Revolution und Folgezeit."

Französische Revolution auch mit "wohltätigen Folgen"[31] verbunden war.

Ähnlich wie Seismos hat auch Poseidon die Insel Delos hervorgebracht, um für die von Hera verfolgte Leto eine ruhige Stätte für die Geburt ihrer Kinder Apollo und Artemis zu schaffen (V. 7533-35). Daher ist Seismos für die Sphinxe "derselbe, / Jener Alte, längst Ergraute" (V. 7531-32). Seismos aber rühmt sich, dass er durch seine vulkanischen Kräfte sowohl den Parnass als auch den Olymp geschaffen und zur Schönheit der Erde beigetragen hat:

> Und hätt ich nicht geschüttelt und gerüttelt,
> Wie wäre diese Welt so schön!
> Wie ständen eure Berge droben
> In prächtig-reinem Ätherblau,
> Hätt ich sie nicht hervorgehoben
> Zu malerisch-entzückter Schau! (V. 7552-57)

Seinen vulkanischen Erhebungen folgen "fröhliche Bewohner," die sich "zu neuem Leben" (V. 7572-73) niederlassen. Die Erde verdankt ihre Schönheit also auch dem ungeheuren "Drang aus dem Abgrund" (V. 7571). Und so erkennt gerade auch Homunculus nicht nur die zerstörerische, sondern auch die schöpferische Kraft des Seismos (V. 7942-45).

Trotzdem flüchten die Sirenen vor dem "Streben, Drängen, Drücken" (V. 7536) des Seismos "zu dem seeisch heitern Feste" (V. 7510), wo sie "ein freibewegtes Leben" (V. 7515) erwartet. Als die "Dämonen" (V. 8057) der Ägäischen Bucht locken sie die Wunderwesen der Wasser, wie die Nereiden und Tritonen, zum Meeresfest herbei. Das Element dieser Wesen ist das Wasser, aus dem alles "entsprungen," durch das alles

[31] Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 549).

"erhalten" (V. 8435-36) und "nach ewigen Normen" (V. 8324) gestaltet wird. Der Neptunist Thales fasst die lebensschaffende und lebenserhaltende Macht des Wassers zusammen:

> Ozean, gönn uns dein ewiges Walten!
> Wenn du nicht Wolken sendetest,
> Nicht reiche Bäche spendetest,
> Hin und her nicht Flüsse wendetest,
> Die Ströme nicht vollendetest,
> Was wären Gebirge, was Ebnen und Welt!
> Du bists, der das frischeste Leben erhält!
> (V. 8437-43)

Im Gegensatz zu der plötzlichen und gewaltsamen Revolte des Seismos setzen sich diese Wunderwesen für ein organisches Entstehen und ein allmähliches Wachstum ein. Sie drängen sich nicht schnell nach oben, um sich dann selbstherrlich niederzulassen und rücksichtslos zu herrschen, sondern fangen "im kleinen an" und bilden sich "so nach und nach" zu "höherem Vollbringen" (V. 8261-64) aus. Die Goldschätze, um die in der Seismosrevolte Streit und Kampf entbrennt und die zur Unterdrückung führen, fangen die Nereiden und Tritonen rettend ein und schmücken sich damit zum Fest.

Auch die Psyllen und Marsen unterscheiden sich von den geschichtlichen Völkern und ihrem kriegerischen Dasein. Sie bewahren den Muschelwagen für ihre "lieblichste Herrin" (V. 8378) und geleiten Galatea zum Fest. Trotz Herrschaftswechsel und Krieg beharren sie und sind der Liebesgöttin treu:

> Wir leise Geschäftigen scheuen
> Weder Adler noch geflügelten Leuen,
> Weder Kreuz noch Mond,
> Wie es oben wohnt und thront,
> Sich wechselnd wegt und regt,
> Sich vertreibt und totschlägt,
> Saaten und Städte niederlegt.

Wir, so fortan,
Bringen die lieblichste Herrin heran. (V. 8370-78)

Am Ägäischen Meer herrschen weder Krieg noch Mord, sondern das Liebesfest der schönen Galatea verbreitet ein Bild des Friedens. Sie gilt "als Erbin" (V. 8149) der Venus, auf deren Muschelwagen sie Einzug hält. Dieses Fest bildet mit der naturhaften Entstehung des Homunculus im Meer und dem Lobgesang auf das Wasser sowohl den Höhepunkt und Abschluss der Klassischen Walpurgisnacht als auch einen Kontrast zur vulkanischen Revolte des Seismos.

Kaiserliche Pfalz

Die kaiserliche Pfalz bietet ein Bild des Kaiserreichs zu Beginn der Neuzeit. Die folgenden Ereignisse aber, vor allem die Erfindung des Papiergeldes und das Auftreten des Gegenkaisers, schliessen Entwicklungen ein, die sich bis in des Dichters eigene Gegenwart hinziehen. Goethe kennt das Heilige Römische Reich aus eigener Erfahrung. Im Alter von fünfzehn Jahren erlebt er in seiner Heimatstadt Frankfurt am Main die Kaiserkrönung Josephs II., als junger Mann wird er mit den Misständen am Reichskammergericht in Wetzlar vertraut, und im Jahre 1806 wird er durch die Schlacht bei Jena Zeuge des Untergangs des Reiches. Dazwischen liegen die von ihm mit grosser Sorge verfolgte Zersetzung des traditionellen monarchischen Prinzips in Frankreich, die Französische Revolution und das Ende des *ancien régime*. Noch im Jahre 1831 sagte Goethe zu dem Kanzler von Müller: "Der

Wahnsinn des französischen Hofes hat den Talisman zerbrochen, der den Dämon der Revolutionen gefesselt hielt."[32] Goethe, der sich stets für eine monarchische Ordnung eingesetzt hat, in der der Herrscher an sich selbst die höchsten Forderungen stellt, zeigt in seinem letzten Werk einen Kaiser, der eher an einen "Karnevalsprinzen"[33] erinnert als an einen verantwortungsbewussten und um die Wohlfahrt des Staates besorgten Landesherrn.

Dass es sich bei dem geschichtlichen Zeitpunkt tatsächlich um das Ende des Mittelalters und den Beginn der Neuzeit handelt, wird von dem Herold ausdrücklich angezeigt: "Nun sind wir alle neugeboren" (V. 5076). Aber das Reich ist nicht nur in einem geschichtlichen Wandel begriffen, sondern es befindet sich ausserdem in einer politischen Krise, die die staatliche Ordnung gefährdet. Das zeigt schon allein das mit allem Zeremoniell und Pomp umgebene Erscheinen des Kaisers zur Tagung des Staatsrats. Nicht den dringenden Staatsgeschäften gilt der erste Gedanke des Kaisers, sondern dem Ausbleiben seines Narren, der sowohl ein Erbstück aus dem Mittelalter ist als auch auf des Kaisers Hang zum Zeitvertreib hindeutet. Überhaupt wendet sich der Kaiser gern von seinen gegenwärtigen Regierungssorgen ab und der grossen Vergangenheit zu. Im Rittersaal lässt er sich vom Herold "grade vor die Wand" setzen, wo er "die Schlachten / Der grossen Zeit bequemlichstens betrachten" (V. 6382-84) kann.

---

[32]Gespr. mit F. von Müller, 5. Januar 1831 (XXIII, 740).
[33]Pierre Grappin, "Zur Gestalt des Kaisers in *Faust II*," *Goethe Jahrbuch*, 91 (1974), 107; vgl. Barker Fairley, *A Study of Goethe*, S. 258.

Aber nicht nur den grossen Taten des Mittelalters gilt seine Neigung, sondern er fühlt sich auch zur Antike hingezogen. So hat der Kaiser von seinen "Römerzügen" sowohl das "Recht der Macht" und die "Krone" als auch die "Kappe" (V. 5073-75) mitgebracht. Er führt auf seinem Hofe den römischen Karneval ein und lässt dabei die Gärtnerinnen als "junge Florentinerinnen" erscheinen, die angeblich "deutschen Hofes Pracht" (V. 5090-91) von Italien hierher gelockt hat. Andere Mitglieder des Hofes treten in dem festlichen Mummenschanz in den Masken antiker Gestalten auf, wie Grazien, Parzen und Furien, während der Kaiser selbst als Pan erscheint. Darüber hinaus verlangt der Kaiser schliesslich sogar Paris und Helena zu sehen, "das Musterbild der Männer so der Frauen" (V. 6185). Zwar reagiert der Kaiser auf das Erscheinen der beiden antiken Gestalten nicht wie die Hofgesellschaft, die sie ausführlich kommentiert und kritisiert, aber das Erlebnis löst bei ihm nicht den Wunsch nach Taten aus, sondern er bleibt weiterhin passiv und dem Treiben des Hofes ergeben.[34] Und so führt Faust das Begehren des Kaisers einfach darauf zurück, dass er sich "amüsieren" (V. 6192) will.

Die grosse Vergangenheit wirkt also auf den Kaiser keineswegs anregend, sondern er scheint sich lediglich in ihr zu spiegeln. Für Goethe aber soll das Vergangene auf das Gegenwärtige wirken und als Ansporn dienen. Denn

> wenn wir finden, das Vergangene sei gross gewesen, muss es uns aufmuntern selbst etwas von Bedeutung zu

---

[34]Wolfgang Wittkowski, "Faust und der Kaiser: Goethes letztes Wort zum *Faust*," *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 43 (1969), 634.

> leisten, dass fortan unsre Nachfolger, und wär' es auch schon in Trümmer zerfallen, zu edler Tätigkeit aufrege, woran es unsre Vorvordern niemals haben ermangeln lassen."[35]

Der Kaiser aber erkennt diese Aufforderung nicht. Er ist nicht in der Lage, die Erfahrung der grossen Vergangenheit in sein "Inneres verweben, mit ihm eins werden" zu lassen. Aber nur auf diese Weise kann der Mensch, wie Goethe betont, "aus den erweiterten Elementen des Vergangenen" stets "ein ewig Neues"[36] gestalten. Denn "an Erfahrung fehlt es uns nicht, aber an der Gemütsruhe, wodurch das Erfahrne ganz allein klar, wahr, dauerhaft und nützlich wird."[37] Statt sich den grossen Problemen seines Regierungsamtes zu widmen, ist es dem Kaiser unbegreiflich, warum er gerade "in diesen Tagen" der Fastnachtszeit, wo er doch "Heitres nur geniessen" will, sich "ratschlagend quälen" (V. 4765-69) soll. Der Kaiser steht mit Goethes Auffassung von einem echten Fürsten in scharfem Widerspruch. Wie Goethe daher diesen Herrscher einschätzt, hat er einmal in einem Gespräch mit Eckermann deutlich ausgeführt. Er habe, wie er betont, in dem Kaiser

> einen Fürsten darzustellen gesucht, der alle möglichen Eigenschaften hat, sein Land zu verlieren, welches ihm denn auch später wirklich gelingt.
>
> Das Wohl des Reichs und seiner Untertanen macht ihm keine Sorge; er denkt nur an sich und wie er sich von Tag zu Tag mit etwas Neuem amüsiere. Das Land ist ohne Recht und Gerechtigkeit, der Richter selber mitschuldig und auf der Seite der Verbrecher. . . . Das Heer ist ohne Sold, ohne Disziplin. . . . Die Staatskasse ist ohne Geld und ohne Hoffnung

---

[35]*Italienische Reise*, XI, 504; vgl. in dieser Arbeit II C "Wert der Überlieferung."

[36]Gespr. mit F. von Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315); vgl. auch in dieser Arbeit II A "Wert und Last der Überlieferung und ihr Zusammenhang mit Originalität."

[37]Brief an Karl Friedrich Zelter, 29. März 1827 (XXI, 731).

weiterer Zuflüsse.[38]

Es ist das Bild eines Herrschers wie er eben nicht sein soll.

Das Reich befindet sich in einem Zustand des Zerfalls und ist im Begriff, sich aufzulösen. Eindringlich und schonungslos wird die politische, militärische, finanzielle und wirtschaftliche Lage von den nacheinander auftretenden Hofbeamten geschildert. Sie machen dem Kaiser klar, dass das Reich "geplündert und verheert" (V. 4826) daliegt und aus diesem Grunde "des Aufruhrs wachsendes Gewühl" (V. 4794) immer bedrohlicher wird. Der Zerfall der alten Ordnung hat eingesetzt. Die Besitzverhältnisse haben sich verschoben und dadurch auch die Macht des Kaisers geschwächt:

> An wen ist der Besitz geraten?
> Wohin man kommt, da hält ein Neuer Haus,
> Und unabhängig will er leben;
> Zusehen muss man, wie ers treibt:
> Wir haben so viel Rechte hingegeben,
> Dass uns auf nichts ein Recht mehr übrigbleibt.
> (V. 4834-40)

Die Finanzierung der prunkvollen höfischen Feste kann nur noch durch "Antizipationen" (V. 4871) ermöglicht werden, so dass der Staatshaushalt vollkommen verschuldet ist. Dieses von einem schwachen Kaiser regierte Reich mit seinen zerrütteten Staatsfinanzen ist das "wahre Element für Mephisto, der den bisherigen Narren schnell beseitigt und als neuer Narr und Ratgeber sogleich an der Seite des Kaisers ist."[39] Mephisto weiss, woran es dem Staat mangelt, und bedenkenlos überlässt der Kaiser es ihm, die Geldnot zu beseitigen: "Es

---

[38] Gespr. mit Eckermann, 1. Oktober 1827 (XXIV, 649).
[39] Gespr. mit Eckermann, 1. Oktober 1827 (XXIV, 650).

fehlt an Geld: nun gut, so schaff es denn!" (V. 4926). Durch die Erfindung des Papiergeldes soll der Mangel in einen scheinbaren Überfluss verwandelt werden. Goethe fand für das Papiergeld Beispiele in der Geschichte und spielt nicht nur auf das Verhalten des absolutistischen Staates in Frankreich, sondern auch auf "ein Hauptinteresse des Tages"[40] an.

Auf eine ganz andere Lösung stösst allerdings jener Kaiser, von dem Goethe im *West-östlichen Divan* berichtet:

> Ein Kaiser hatte zwei Kassierer,
> Einen zum Nehmen, einen zum Spenden;
> Diesem fiel's nur so aus den Händen,
> Jener wusste nicht woher zu nehmen
> Der Spendende starb; der Herrscher wusste nicht
> gleich,
> Wem das Geberamt sei anzuvertrauen,
> Und wie man kaum tät um sich schauen,
> So war der Nehmer unendlich reich;
> Man wusste kaum vor Gold zu leben,
> Weil man einen Tag nichts ausgegeben.
> Da ward nun erst dem Kaiser klar
> Was schuld an allem Unheil war.[41]

Während dieser östliche Herrscher aus der Erfahrung lernt, dass nur durch weises und verantwortungsvolles Handeln die Not beseitigt werden kann, will sich der westliche Kaiser nicht beschränken und ignoriert die Mahnung des Astrologen, sich zu mässigen (V. 5048-52). Er will weiterhin prunkvolle Feste feiern und seine "Zeit in Fröhlichkeit" (V. 5057) verbringen. Dass das Glück erst erworben werden muss und auch das Wohl des Staates auf verzichtvolles Verdienst gegründet ist, erkennt der Kaiser nicht:

> Wie sich Verdienst und Glück verketten,

---

[40] Gespr. mit Eckermann, 27. Dezember 1829 (XXIV, 380); vgl. *Tag- und Jahreshefte* 1811, XI, 851; vgl. auch Grappin, S. 111-12.

[41] *West-östlicher Divan*, III, 382-83.

> Das fällt den Toren niemals ein;
> Wenn sie den Stein der Weisen hätten,
> Der Weise mangelte dem Stein. (V. 5061-64)

Wie ein verantwortungsvoll geleiteter Staat aussehen soll, versinnbildlicht ein Maskenaufzug im Mummenschanz, wo die Klugheit "den lebendigen Kolossen" führt, so dass er "unverdrossen" und "Schritt vor Schritt auf steilen Pfaden" wandelt, während oben Viktoria thront, die "Göttin aller Tätigkeiten" (V. 5445-56). Mit Klugheit muss also der Staat gelenkt werden, damit es zu einem Ausgleich zwischen der trügerischen Hoffnung und der lähmenden Furcht kommt und das menschliche Handeln zur Erfüllung führt.

Der Kanzler, der zugleich geistlicher Fürst ist, gilt als Vertreter der alten Ordnung. Er erkennt die Gefahr, die Mephistos "Projekt" (V. 4888) mit sich bringt, und warnt den Kaiser: "Der Satan legt euch goldgewirkte Schlingen: / Es geht nicht zu mit frommen, rechten Dingen" (V. 4941-42). Allerdings ist der orthodoxe Kanzler hauptsächlich um die Erhaltung der bestehenden Ordnung besorgt. Denn als die einzigen Stützen des Throns betrachtet er Geistlichkeit und Adel, die dafür die Herrschaft in Kirche und Staat erhalten:

> Kaisers alten Landen
> Sind zwei Geschlechter nur entstanden,
> Sie stützen würdig seinen Thron:
> Die Heiligen sind es und die Ritter;
> Sie stehen jedem Ungewitter
> Und nehmen Kirch und Staat zum Lohn. (V. 4903-08)

Als Mephisto sich zur Förderung des Goldes, das die Geldnot des Staates beseitigen soll, auf "begabten Manns Natur- und Geisteskraft" (V. 4896) beruft, nimmt der Kanzler eine reaktionäre Haltung ein und bezeichnet "Natur und Geist" als

"gefährlich" (V. 4897-99) und unchristlich. Er sieht in der Natur das Sündige und im Geist das Teuflische und nennt die Vertreter dieser beiden Kräfte "Ketzer" und "Hexenmeister" (V. 4911). Dieser intellektuelle Dünkel des Kanzlers wird aber sofort scharf kritisiert:

> Daran erkenn ich den gelehrten Herrn!
> Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
> Was ihr nicht fasst, das fehlt euch ganz und gar,
> Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
> Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
> Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht!
> (V. 4917-22)

Dem Kanzler geht es allein um die Machtposition und Autorität der Kirche im Reich. Wie wenig aber der Kaiser gerade auf die Geistlichkeit als Stütze des Staates bauen kann, zeigt der spätere Verlauf des Geschehens.

Die Schätze der Vergangenheit, die "überall besitzlos harrend" (V. 5008) im Boden, in "Klüften," "Gängen" (V. 5015) und in "weiten, altverwahrten Kellern" (V.5018) verborgen liegen, sollen durch "Schatzbewusste" (V. 5016) und "Weise" (V. 5030) für die Gegenwart erschlossen werden. Doch birgt das Gold auch eine grosse Gefahr in sich, wenn die Gesellschaft darin nur ein Mittel sieht, mit dem man "stehlen" und "kuppeln" (V. 5857) kann und es zum kriegerischen Mord missbraucht. Daher empfehlen die Gnomen dem als Pan verkleideten Kaiser, den Schatz klug zu verwalten und gerecht zu verteilen, da er nur auf diese Weise dem Volk zu wahrem Wohlstand verhelfen kann: "Jeder Schatz in deinen Händen / Kommt der ganzen Welt zugut" (V. 5912-13). Im Gegensatz zu Plutus, der als König "reich und milde" erscheint und dessen

"reine Lust zu geben" (V. 5554) grösser ist "als Besitz und Glück" (V. 5558-59), kommt der genussüchtige Kaiser dem flammenden Gold zu nahe, und der Herold muss befürchten: "Ein Aschenhaufen einer Nacht / Liegt morgen reiche Kaiserpracht" (V. 5968-69). Was in einer langen Entwicklung entstanden ist, droht durch die jugendliche Masslosigkeit und Unvernunft des Kaisers in "einer Nacht" unterzugehen:

> O Jugend, Jugend, wirst du nie
> Der Freude reines Mass bezirken?
> O Hoheit, Hoheit, wirst du nie
> Vernünftig wie allmächtig wirken? (V. 5958-61)

Durch den Missbrauch der Macht und des Goldes ist der Kaiser im Begriff, sein Reich zu vernichten.

Das von Mephisto geschaffene Papiergeld verwandelt zwar zunächst, wie es scheint, "alles Weh in Wohl" (V. 6056), aber es handelt sich bei diesem "Projekt" doch um einen "ungeheuren Trug" (V. 6063). Der Reichtum des Reiches ist lediglich Schein; denn das Papiergeld beruht nicht auf Leistung und Verdienst. Die "Zauberblätter" (V. 6157) fallen den Menschen einfach zu (V. 6160). Sie führen nur noch einmal ein Aufleben der alten Welt herbei, die dann endgültig in Anarchie zerfällt: "Seht Eure Stadt, sonst halb im Tod verschimmelt, / Wie alles lebt und lustgeniessend wimmelt" (V. 6077-78).

Als Wertdeckung für das Papiergeld sollen die verborgenen Schätze der Vergangenheit dienen. Da nach einem alten Recht diese Schätze dem Kaiser gehören, kann durch einen Missbrauch dieses Rechtes das trügerische Papiergeld beliebig vervielfältigt werden und sich auf Schätze beziehen, die

gar nicht vorhanden sind. So nimmt der Marschalk "gern ein bisschen unrecht" in Kauf, wenn nur das nötige Geld beschafft wird, und auch der Heermeister ist nicht sehr besorgt, "woher es kommt" (V. 4944-46). Die Schätze der Vergangenheit werden also dieser Gegenwart nicht zur "Realität," sondern bleiben lediglich "Konvention."[42] Der Kaiser baut nicht auf Tätigkeit, sondern Trug, nicht auf die Schätze der Vergangenheit, sondern Schein. Den "wohlverwahrten Hort" aber übergibt der Kaiser Mephisto und Faust und setzt die "Zaubrer" (V. 6142) als "würdigste Kustoden" (V. 6134-35) der Schätze ein.

Das Papiergeld führt beim Volk keine Verwandlung herbei und die vom Kaiser erwartete anregende Wirkung bleibt aus:

> Ich hoffte Lust und Mut zu neuen Taten;
> Doch wer euch kennt, der wird euch leicht erraten.
> Ich merk es wohl: bei aller Schätze Flor,
> Wie ihr gewesen, bleibt ihr nach wie vor.
> (V. 6151-54)

Der neue Reichtum regt nicht zu echtem Tun und Wirken an, sondern fördert lediglich den Leichtsinn und die Genussucht: "Die halbe Welt scheint nur an Schmaus zu denken" (V. 6092). Diese stagnierende Gesellschaft gibt sich der Illusion des Papiergeldes hin, und "in diesem Zeichen wird nun jeder selig" (V. 6082). Aber auch der Kaiser kann vor der Forderung des echten Herrschertums nicht bestehen. Er ist nicht besser als das Volk, das er regieren soll. Er will geniessen und sich "amüsieren" (V. 6192). Und so gilt vom Kaiser jener Grundsatz, den Goethe an den Herrscher stellt: "Mit einem

---

[42]"Symbolik," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 855.

Herren steht es gut, / Der, was er befohlen, selber tut."[43]

Mit der Einführung des Papiergeldes ist der Übergang zur modernen Wirtschaftsgesellschaft vollzogen. Eine neue Ordnung hat die alte abgelöst. Aber sie geht nicht aus dem Vergangenen hervor, sondern beruht auf Schein. Und so bezeichnet Goethe daher diese Inflation, nämlich "das Durchrauschen des Papiergeldes, das Anschwellen der Schulden," einmal als "die ungeheuren Elemente,"[44] mit denen sich die Menschen der modernen Welt auseinandersetzen müssen.

Verfall des Reiches, Krieg und Neugründung

Die Folgen des Papiergeldes für das Reich sind verheerend. Durch den "falschen Reichtum" wird der Kaiser dazu verleitet, zu glauben, dass "die ganze Welt ihm feil" (V. 10245-46) sei, und er wiegt sich in dem Trugschluss, dass "regieren und zugleich geniessen" (V. 10251) durchaus zu vereinen seien. Dass es sich dabei um einen grossen Irrtum handelt, weiss Faust; denn "geniessen macht gemein" (V. 10259). Auch in einer Maxime weist Goethe auf die Unvereinbarkeit dieser beiden Eigenschaften hin: "Herrschen und geniessen geht nicht zusammen. Geniessen heisst, sich und andern in Fröhlichkeit angehören; herrschen heisst, sich und anderen im ernstlichsten Sinne wohltätig sein."[45] Ausserdem heisst es: "Herrschen lernt sich leicht, regieren

[43] Sprichwörtlich, I, 419.
[44] *MuR* Nr. 480, IX, 560.
[45] *MuR* Nr. 966, IX, 624.

schwer."[46] Der Kaiser aber hat nicht gelernt, zu regieren, da er nie bereit war, "sein innres Selbst" (V. 7015) zu regieren, wie es schon Erichtho von einem echten Herrscher verlangt. Und so stürzt er das Reich durch sein mangelndes Herrscherbewusstsein in völlige Anarchie:

> Wo gross und klein sich kreuz und quer befehdeten
> Und Brüder sich vertrieben, töteten,
> Burg gegen Burg, Stadt gegen Stadt,
> Zunft gegen Adel Fehde hatt,
> Der Bischof mit Kapitel und Gemeinde:
> Was sich nur ansah, waren Feinde. (V. 10262-67)

Die fehlende Staatsordnung führt zur Revolte, die, wie Goethe weiss, "nie Schuld des Volkes ist, sondern der Regierung."[47] Der Kaiser läuft Gefahr, sein Reich an einen Gegenkaiser zu verlieren. Allerdings trifft auch die Vertreter der alten Ordnung, die die Stütze des Throns sein wollten, nicht geringe Kritik. Denn die Geistlichen unterstützen die Revolte, um ihre Macht zu sichern: "Sie waren mehr als andere beteiligt. / Der Aufruhr schwoll, der Aufruhr ward geheiligt" (V. 10286-87).

Durch das Auftreten des Gegenkaisers wird vorübergehend das Herrscherbewusstsein des Kaisers aufgerufen, und er entscheidet sich zur Tat: "Ein Gegenkaiser kommt mir zum Gewinn: / Nun fühl ich erst, dass Ich der Kaiser bin!" (V. 10407-08). Er erkennt, dass er bisher von "Sieg und Ruhm" nur geträumt und sich im "Feuerreich" nur "bespiegelt" (V. 10418-19) hat. Es war also "nur Schein," wenn auch dieser Schein "gross" (V. 10420) war. Aber jetzt will er nachholen,

---

[46]*MuR* Nr. 967, IX, 624.
[47]Gespr. mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550).

was er bisher "frevelhaft versäumt" (V. 10422) hat. Der Kaiser erkennt, was er der grossen Vergangenheit und der Gegenwart schuldig ist. Jedoch handelt es sich bei dieser Einsicht nur um eine flüchtige Anwandlung. Der Wille des Kaisers und seine Bereitschaft zum Kampf werden vereitelt, und er kann "das Grosse" (V. 10473) nicht vollbringen; denn seine Herausforderung wird vom Gegenkaiser abgelehnt und verhöhnt. Schwach wie der Kaiser ist, lässt er sich von Faust vom Kampf abhalten, von einem Faust, der sich kurz zuvor noch über die Aufgaben und Tugenden eines echten Herrschers ausgesprochen hat. Statt dessen rät Faust: "Befiel den Angriff! Der Moment ist günstig" (V. 10500), was der kaiserliche General ausführen lässt, während der Kaiser auf das Kommando verzichtet. Um seinen "Zweck" (V. 10303) zu erreichen, ist Faust bereit, sich den Kaiser durch die Teilnahme am Krieg zu verpflichten, damit er den Meeresstrand als Lehen bekommt. Faust willigt in den Plan Mephistos ein, obwohl der dessen "Wesen" (V. 10195) kennt und weiss, dass seine Beteiligung "Trug! Zauberblendwerk! hohler Schein!" (V. 10300) bedeutet.[48] Zwar lehnt es Faust ab, den "Obergeneral" (V. 10310) zu spielen, doch übernimmt er die Vermittlerrolle zwischen dem Kaiser und Mephisto.

Der Kaiser ahnt, dass es bei dieser Hilfe nicht "naturgemäss" zugeht; denn vieles scheint ihm "gar zu geisterhaft" (V. 10597). Obwohl ihm die dämonischen Mächte

---

[48]Das gegen Hermann Reske, der betont, dass Faust "wider Willen" (*Faust: Eine Einführung* [Stuttgart: Kohlhammer, 1971], S. 133) sich an dem Krieg beteiligen muss.

"bedenklich" (V. 10593) erscheinen, lässt er sich von Faust beschwichtigen und stimmt schliesslich zu, dass "geschehe, was geschehen kann" (V. 10706). Zwar bekommt Mephisto nicht den Feldherrnstab, den der Obergeneral zurückgeben will, da Mephisto dem Kaiser nicht "der rechte Mann" (V. 10704) ist, aber er hat immerhin die Befehlsgewalt.

Wie bereits in der Pharsalischen Schlacht stellt sich auch in diesem Kampf "Gewalt Gewaltigerem" entgegen. Denn sowohl den Kaiserlichen als auch der Gegenseite geht es um Macht und Besitz, so dass zwischen beiden Parteien kaum ein Unterschied besteht. Die drei Gewaltigen machen deutlich, dass sich die "Redlichkeit" der Herrschenden nur durch den Namen von der Plünderung durch den gemeinen Soldaten unterscheidet: "Sie heisset: Kontribution" (V. 10827-28).

Auch in diesem Kampf "wiederholt sichs," was Erichtho als "Nachgesicht" so oft schon erlebt hat und was "sich immerfort ins Ewige wiederholen" wird:

> Wie in der holden alten Zeit!
> Armschienen wie der Beine-Schienen,
> Als Guelfen und als Ghibellinen,
> Erneuen rasch den ewigen Streit.
> Fest, im ererbten Sinne wöhnlich,
> Erweisen sie sich unversöhnlich;
> Schon klingt das Tosen weit und breit.
> Zuletzt, bei allen Teufelsfesten,
> Wirkt der Parteihass doch zum besten,
> Bis in den allerletzten Graus,
> Schallt wider-widerwärtig panisch,
> Mitunter grell und scharf satanisch,
> Erschreckend in das Tal hinaus. (V. 10770-82)

Wie schon die Schlacht zwischen Cäsar und Pompejus ein sinnloser Parteikampf war, so ist auch dieser höllische Krieg, wie alle anderen Auseinandersetzungen der Geschichte, die

Wiederholung eines uralten, aber stets gleichen Kampfes.[49] Aus diesem Grunde beschwört Mephisto auch die Gespenster von "Ritter, König, Kaiser" (V. 10559) des Mittelalters herauf, so dass sich in diesem Krieg "ein altes Volk" wiederholt "zum neuen Streit" (V. 10569-70) gegenübersteht. Und wie in der vulkanischen Revolte wird einzig "das Unterste ins Oberste" (V. 10090) gekehrt, aber erreicht wird mit der Auseinandersetzung nichts.

Gerade weil der Krieg mit dämonischen Mitteln geführt und der Sieg mit Hilfe Mephistos errungen wird, ist das Fundament, auf dem das Reich errichtet werden soll, von vornherein unsicher und gefährdet. Es handelt sich dabei lediglich um eine hohle Restauration, wobei es den Agierenden einzig um Genuss und Besitz geht.[50] Gleich die einleitende opportunistische Rede des Kaisers macht deutlich, dass er sich zwar des Frevels bewusst ist, aber trotzdem den Sieg für sich in Anspruch nimmt:

> Es sei nun, wie ihm sei! uns ist die Schlacht gewonnen,
> Des Feinds zerstreute Flucht im flachen Feld zerronnen.
> . . .
> Hat sich in unsern Kampf auch Gaukelei geflochten,
> Am Ende haben wir uns nur allein gefochten.
> Zufälle kommen ja dem Streitenden zugut
> . . .
> Der Überwundne fiel, zu stets erneutem Spott;
> Der Sieger, wie er prangt, preist den gewognen Gott.
> (V. 10849-64)

Den "Schein" von "Sieg und Ruhm," dem der Kaiser zu Anfang des Kampfes entsagen wollte, um das frevelhaft Versäumte

---

[49] Vgl. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 383.
[50] Eppelsheimer, S. 386-87.

nachzuholen, beschwört er jetzt erneut herauf. Der Kaiser glaubt, nun endlich die Bedeutung des Augenblicks, der für Goethe stets so wichtig war, erfasst zu haben und danach zu handeln:

> Jedoch zum höchsten Preis wend ich den frommen
> Blick,
> Das selten sonst geschah, zur eignen Brust zurück.
> Ein junger, muntrer Fürst mag seinen Tag vergeuden,
> Die Jahre lehren ihn des Augenblicks Bedeuten.
> Deshalb denn ungesäumt verbind ich mich sogleich
> Mit euch vier Würdigen: für Haus und Hof und Reich.
> (V. 10867-72)

Allerdings täuscht sich der Kaiser in dieser Einsicht; denn er hat aus der Erfahrung nichts gelernt.[51] Der Kaiser will das Reich festigen, indem er die Verantwortung für sein Wohl einer "Fünfzahl" (V. 10936) auferlegt und Besitz und Macht an sie vergibt. Doch beruht die Ämterverteilung auf falschen Voraussetzungen sowie auf Unwahrheit und lässt daher für die Zukunft nichts Gutes hoffen. Das zeigt die Ernennung des Obergenerals zum Erzmarschall, der im kritischen Augenblick die Schlacht verloren gab und das Kommando abtrat. Der Kaiser sagt zu ihm: "Dein war, o Fürst! des Heers geordnet-kluge Schichtung, / Sodann im Hauptmoment heroisch-kühne Richtung" (V. 10873-74). Daher besitzt auch das Versprechen des Erzmarschalls, das Schwert "zu ewigem Geleite" der "höchsten Majestät" (V. 10881-82) blank zu halten, wenig Wert. Ähnlich steht es wohl auch mit den Bekundigungen der anderen zum Erztruchsess und Erzschenk ernannten "Treuen" (V. 10940),

---

[51]Vgl. auch Deirdre Vincent, S. 137-39; dagegen Paul Requadt, "Die Figur des Kaisers im *Faust II*," *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 8 (1964), 153-71; Wiederabdr. *Bildlichkeit der Dichtung* (München: Wilhelm Fink, 1974), S. 73.

die wie der Erzkämmerer "klar sein" wollen "ohne List und ruhig ohne Trug" (V. 10891). Besonders höhnisch aber klingt es, wenn der Erzbischof-Erzkanzler, der ja immerhin den Gegenkaiser unterstützt hat, im Namen aller dem Kaiser den Dank ausspricht: "Du machst uns stark und fest und stärkest deine Macht" (V. 10952).

Die Amtsbezeichnungen der neuen Würdenträger gehen auf die von Kaiser Karl IV. im Jahre 1356 in der "Goldenen Bulle" festgelegten Ämter zurück. Die alten Würden und Ämter werden also auf eine neue, aber reaktionäre politische Ordnung übertragen. Zwar soll dadurch "das Bleibende im Geschichtlichen"[52] beschworen werden, aber wie sehr diese Ordnung tatsächlich bedroht ist, zeigt allein das Verhalten des Erzbischof-Erzkanzlers. Grappin weist darauf hin, dass auch ein anderer Kaiser bei der Gründung seines neuen Reiches auf das geschichtliche Vorbild der karolingischen Hofämter zurückgegriffen hat. Doch dieses neue, von Napoleon gegründete und "auf dem Schlachtfeld geborene Reich der Franzosen sollte nicht von langer Dauer sein"; denn "gleich bei seiner Geburt haftete ihm eben durch seinen alle Vorstellung übersteigenden Ursprung etwas Magisches an."[53]

Für den nach Besitz und Macht strebenden Erzbischof-Erzkanzler sind die vom Kaiser abgetretenen Rechte nicht genug. Im Namen des Papstes und der Autorität der Kirche verlangt er weitere Besitztümer. Als Erzbischof erinnert er den Kaiser daran, dass "böse Geister" (V. 10994) an dem

---

[52]Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 386.
[53]Grappin, S. 115.

Kampf beteiligt waren und er "mit Satanas im Bunde" (V. 10982) gewesen sei. Er droht ihm "mit heiligem Strahl" (V. 10985), so dass der Kaiser, um sich "zu entsündigen" (V. 11018), der Kirche "ein mässig Scherflein" von dem "frevlen Glück" (V. 10991-92) und damit den "Hügelraum" (V. 10993) und einen Teil des Goldes aus dem Beuteschatz übergibt. Doch damit nicht genug; der Kaiser soll auch noch den Zehnten von dem Land an die Kirche abgeben, das Faust als Lehen bekommen und das er noch gar nicht dem Meer abgerungen hat. Auf solche Forderungen kann der Kaiser nur noch entgegnen: "So könnt ich wohl zunächst das ganze Reich verschreiben!" (V. 11042).

Goethe setzt sich im politischen Leben stets für Ordnung und Gesetz ein. Revolutionen sind nach seiner Auffassung vermeidbar, wenn nur die Herrschenden vernünftig und verantwortungsvoll handeln. Doch ist sich Goethe auch dessen bewusst, dass es im Fortgang der Geschichte immer wieder zu einer Auseinandersetzung mit dem Bestehenden kommen muss, aus der eine neue Ordnung hervorgeht:

> Der Kampf des Alten, Bestehenden, Beharrenden mit Entwicklung, Aus- und Umbildung ist immer derselbe. Aus aller Ordnung entsteht zuletzt Pedanterie; um diese los zu werden, zerstört man jene, und es geht eine Zeit hin, bis man gewahr wird, dass man wieder Ordnung machen müsse. . . . Der grösste Verstand des Regierenden wäre daher, diesen Kampf so zu mässigen, dass er ohne Untergang der einen Seite sich ins gleiche stellte; dies ist aber den Menschen nicht gegeben, und Gott scheint es auch nicht zu wollen.[54]

---

[54] *MuR* Nr. 346, IX, 536.

Obwohl ein Ausgleich zwischen Altem und Neuem und zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem erstrebenswert ist, gelingt es dem Kaiser nicht, diese beiden Gegenkräfte "ins gleiche" zu stellen. Dieser "Ausgleich" kann vor allem nicht durch einen Kaiser herbeigeführt werden, der durch seine jugendliche Leichtfertigkeit schon vor den kriegerischen Auseinandersetzungen seine Macht verspielt hat. Der Kaiser glaubt, Geniessen und Herrschen vereinen zu können und begnügt sich damit, sich in einer grossen Vergangenheit zu spiegeln, sie aber nicht als Anregung zu eigenem Tun zu sehen. Denn "das beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt."[55] Kurz vor der Schlacht kommt der junge Kaiser vorübergehend zu dieser Einsicht, überlässt aber trotz seiner Bedenken den Kampf dämonischen Mächten. Und so findet auch nach dem Ende der Schlacht keine Neuordnung des Reiches statt, sondern die alte, überlebte Ordnung kehrt verstärkt zurück. Es ist eine in Besitz und Genuss erstarrte Gesellschaft.

---

[55] *MuR* Nr. 495, IX, 563.

D. Kultur, Kunst und Poesie

Kunst und Natur in der Antike und Neuzeit

Das Erscheinen einer "dramatischen Helena" ist eine von Goethes "ältesten Konzeptionen,"[1] die noch auf das Jahr 1800 und die Zeit mit Schiller zurückgeht. Sie beruht auf der Überlieferung der Faust-Legende und dem Puppenspiel. Doch erst fünfundzwanzig Jahre später hat Goethe die Ausarbeitung wieder aufgenommen, wobei jetzt das Stück "seine volle 3000 Jahre spielt, von Trojas Untergang bis zur Einnahme von Missolunghi." Goethe sieht darin eine Zeiteinheit "im höheren Sinne," die neben der Einheit des Orts und der Handlung "im gewöhnlichen Sinn" steht. Dieses "Zwischenspiel zu Faust," das Goethe im Jahre 1826 entwirft, trägt den Titel: "Helena, klassisch-romantische Phantasmagorie."[2]

Aber auch dieser Entwurf stellt noch nicht die endgültige Gestaltung dar; denn Goethe hat den Helena-Akt, wie er einmal sagt, "vielfach" und "in langen, kaum übersehbaren Jahren gestaltet und umgestaltet," bis er "im Zeitmoment solidesziert endlich verharren"[3] konnte. Bei dem voraufgehenden Geschehen aber handelt es sich um "Antezedenzien,"[4] die das Erscheinen Helenas vorbereiten und schliesslich zum Höhepunkt führen, nämlich der Vereinigung Fausts mit der

---

[1]Brief an Wilhelm von Humboldt, 22. Oktober 1826 (XXI, 708).
[2]Brief an Wilhelm von Humboldt, 22. Oktober 1826 (XXI, 708); vgl. Plp 72, V, 562.
[3]Brief an Nees von Esenbeck, 24. Mai 1827 (XXI, 744).
[4]Plp 73, V, 573.

schönsten Gestalt der Antike. Goethe stellt also nicht nur ein ganzes Altertum dar, sondern er geht von der modernen romantischen Zeit aus und stellt die Fragen: Kann eine vergangene grosse Kultur wiederbelebt und erneuert werden? Wie können grosse Leitbilder und Muster der Kunst auf die Gegenwart wirken und anregend sein? Kann das Urbild des Schönen wiedererweckt und verwirklicht werden? Wie soll man sich zur Überlieferung in der Kunst stellen?

In einem Brief an Iken spricht Goethe sich deutlich über diesen seinen "Hauptsinn" im Helena-Akt aus:

> Es ist Zeit, dass der leidenschaftliche Zwiespalt zwischen Klassikern und Romantikern sich endlich versöhne. Dass wir uns bilden ist die Hauptforderung; woher wir uns bilden wäre gleichgültig, wenn wir uns nicht an falschen Mustern zu verbilden fürchten müssten. Ist es doch eine weitere und reinere Umsicht in und über griechische und römische Literatur, der wir die Befreiung aus mönchischer Barbarei zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert verdanken! Lernen wir nicht auf dieser hohen Stelle alles in seinem wahren, ethisch-ästhetischen Werte schätzen, das Älteste wie das Neuste![5]

So zeigen also die ersten beiden Akte "wie auf einem steigenden Terrain" den Weg zur klassischen Natur und Kunst, bis schliesslich im Helena-Akt das Klassische und Romantische "entschieden hervortreten und eine Art von Ausgleichung finden"[6] kann. Durch die fortschreitende Gestaltung der ersten zwei Akte soll erreicht werden, dass das Erscheinen der antiken Schönheit im dritten Akt sich "ganz ungezwungen" anschliesst und sich "nicht mehr phantasmagorisch und einge-

---

[5]Brief an Karl Jakob Ludwig Iken, 27. September 1827 (XXI, 762).
[6]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 376).

schoben, sondern in ästhetisch-vernunftgemässer Folge"[7] erweist. Wie Goethe nach der Fertigstellung bemerkt, tritt Helena jetzt nicht mehr "als Zwischenspielerin, sondern als Heroine, ohne weiteres auf."[8] Er ist überzeugt, dass die sinnliche Erscheinung der grössten Schönheit der Antike ihre Wirkung nicht verfehlen, dass aber auch der "höhere Sinn" dieser Erscheinung "dem Eingeweihten"[9] nicht entgehen wird.

Als griechische Gestalt ist Helena für Goethe der Inbegriff der Schönheit. Schon in der Beschreibung von Polygnots Gemälden gedenkt er ihrer als "des Sinnbildes der höchsten Schönheit."[10] Und auch von Faust wird sie als das Musterbild aller Schönheit betrachtet, auf das sein ganzes Verlangen gerichtet ist. Dabei wirkt sich die Schönheit vor allem auch auf die schöpferischen und produktiven Kräfte des Menschen aus. So ist das Schöne "sowohl leistend als versprechend," während, im Gegensatz dazu, das Hässliche, "aus einer Stockung entstehend, selbst stocken macht und nichts hoffen, begehren und erwarten lässt." Die Bedeutung des Schönen fasst Goethe einmal so zusammen:

> das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir zur Reproduktion gereizt uns gleichfalls lebendig und in höchste Tätigkeit versetzt fühlen.[11]

Gerade die Grösse des Altertums, mit der Goethe während seiner italienischen Reise auf Schritt und Tritt

---

[7]Brief an Karl Friedrich Zelter, 24. Januar 1828 (XXI, 783).
[8]Brief an Karl Friedrich Zelter, 4. Januar 1831 (XXI, 960).
[9]Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1827 (XXIV, 223).
[10]"Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi," *SchzK*, XIII, 380.
[11]*Kampagne in Frankreich 1792*, XII, 399.

konfrontiert wurde und deren Ausarbeitung (Dritter Teil) in die Zeit der Beschäftigung mit *Faust II* fällt, soll nicht lähmend, sondern anregend wirken; denn "wenn wir finden, das Vergangene sei gross gewesen, muss es uns aufmuntern selbst etwas von Bedeutung zu leisten."[12]

Wie wichtig für Goethes Auffassung der Natur und Kunst seine italienische Reise ist, wurde bereits erwähnt.[13] Der Weg zur Natur und antiken Kunst, den Homunculus und Faust in der Klassischen Walpurgisnacht gehen, ist in Goethes italienischem Aufenthalt vorgezeichnet.[14] Immer wieder wird er sich in der südlichen Landschaft der Verbindung der Natur mit antiker Kunst bewusst. So sind für ihn selbst die Beschreibungen der "sonderbarsten erlogenen Begebenheiten" Homers nicht nur "poetisch," sondern auch "unsäglich natürlich,"[15] und in der Gegenwart der plastischen Kunstwerke der Alten fühlt er sich "in einem bewegten Naturleben" und wird sich der "Mannigfaltigkeit der Menschengestaltung gewahr und durchaus auf den Menschen in seinem reinsten Zustande zurückgeführt."[16] Andererseits geht er bei dem Modell seiner Urpflanze davon aus, "Pflanzen ins Unendliche" erfinden zu können, "die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben."[17] Goethe kommt

[12]*Italienische Reise*, XI, 504.
[13]Vgl. in dieser Arbeit V B "Individuum und Gesellschaft."
[14]Vgl. Katharina Mommsen, S. 232-33.
[15]*Italienische Reise*, XI, 352.
[16]*Italienische Reise*, XI, 601.
[17]*Italienische Reise*, XI, 353.

daher in Rom zu der Überzeugung, dass die antiken Künstler sowohl eine "grosse Kenntnis der Natur" als auch einen "sichern Begriff von dem, was sich vorstellen lässt, und wie es vorgestellt werden muss," gehabt haben. Denn "diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden."[18] Während in der modernen Kunst alles "willkürlich" ist und also "ein Gemachtes, ein Gesuchtes, Gesteigertes, Übertriebenes, Bizarres" vorliegt, beruht die antike Kunst auf der "Notwendigkeit," und es herrscht ein "Natürliches" und "Ursprüngliches"[19] vor. Fausts Verlangen nach dem Musterbild der antiken Schönheit hat Goethe also eine tiefe symbolische Bedeutung zugrunde gelegt. Denn "das Schöne" ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns "ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben."[20] Die Vereinigung von Faust und Helena spielt sich "in freierer Kunstregion" ab und deutet "auf höhere Ansichten"[21] hin.

Bereich der Mütter

Nach dem Flammengaukelspiel, mit dem Mephisto und Faust den Kaiser amüsiert haben, verlangt der junge Herrscher, nun auch Paris und Helena zu sehen. Dieses Verlangen führt zu dem weitaus schwierigeren Versuch, "das Musterbild der

---

[18]*Italienische Reise*, XI, 436.
[19]Gespr. mit Riemer, 28. August 1808 (XXII, 500); *Italienische Reise*, XI, 436; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 3. Mai 1827 (XXIV, 630-31).
[20]*MuR* Nr. 183, IX, 516.
[21]"Das Wesen der antiken Tragödie," *SchzL*, XIV, 714.

Männer so der Frauen / In deutlichen Gestalten" (V. 6185-86) heraufzubeschwören. Faust soll also die Geister der Helena und des Paris sichtbar machen, in deren lebendigen Gestalten die Idee des Schönen musterhaft verwirklicht war. Das bedeutet, Gestalten der Vergangenheit aus einem Bereich heraufzuholen, über den Mephisto keine Gewalt hat: "Das Heidenvolk geht mich nichts an: / Es haust in seiner eignen Hölle" (V. 6209-10).[22] Es handelt sich dabei um das Reich der "Mütter," die als "Göttinnen" in der "Einsamkeit" wohnen, wo es weder einen "Ort" und "noch weniger eine Zeit" (V. 6213-16) gibt. Fausts Weg führt "ins Leere" (V. 6251), das heisst "ins Unbetretene" und "nicht zu Betretende" (V. 6223-24), also in einen Bereich, der allem Seienden völlig unbekannt ist.

Allein schon der Klang des Wortes "Mütter" lässt Faust aufschrecken und schaudern. Die Bezeichnung "Mütter" geht, wie Goethe bemerkt, auf Plutarch zurück und ist das einzige, was er der Überlieferung verdankt, während alles übrige frei erfunden sei.[23] Der Schauder aber, den Faust vor dem alle Grenzen der menschlichen Erfahrung übersteigenden Phänomen empfindet, entspricht dem "Erstaunen" und der "Art von Scheu, bis zur Angst," die der Mensch vor den "Urphänomenen" fühlt, "wenn sie unseren Sinnen enthüllt erscheinen."[24] Dieses Gefühl des Schauderns und der Ergriffenheit zieht Faust

---

[22]Vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 30. Dezember 1829 (XXIV, 381).

[23]Gespr. mit Eckermann, 10. Januar 1830 (XXIV, 384).

[24]*MuR* Nr. 412, IX, 546; vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 18. Februar 1829: "Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann . . . , ist das Erstaunen; und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden" (XXIV, 319).

einer lähmenden Gleichgültigkeit vor, die jede Möglichkeit der Steigerung des Menschen im Keime erstickt:

> Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil:
> Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil;
> Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure,
> Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure. (V. 6271-74)

Gerade diesen numinosen Schauder erfährt Goethe auch bei einer "Bewunderung des Überlieferten, das uns immer etwas bänglich macht."[25] Und besonders bei seinem Abschied von Rom überfällt ihn diese Empfindung, deren Beschreibung deutlich an die Mütterszene erinnert. Goethe kommt sich wie ein Wanderer vor, der "etwas Ungewöhnliches unternehme"; das Kapitol steht da "wie ein Feenpalast in der Wüste," und "in der Einsamkeit" erscheinen ihm die "sonst so bekannten Gegenstände" der Via Sacra "fremdartig und geisterhaft":

> Als ich aber den erhabenen Resten des Colosseums mich näherte und in dessen verschlossenes Innere durchs Gitter hineinsah, darf ich nicht leugnen, dass mich ein Schauer überfiel und meine Rückkehr beschleunigte.[26]

Bei diesem letzten Umgang erlebt Goethe nicht nur das "summa summarum"[27] seines ganzen römischen Aufenthaltes, sondern ahnungsvoll die vergangene antike Grösse in ihrer ganzen Bedeutung.[28]

Diese Wirkung des Vergangenen kommt deutlich zum Ausdruck, wenn Goethe ein andermal von seinem Besuch des Doms in Halberstadt berichtet, wo, "ins Halbdunkel der Vergangenheit" eingehüllt, ihn "eine ahnungsvolle Beschränkung" mit

---

[25]Gutachten als Beilage zu einem Brief Johann Heinrich Meyers an Schadow, 26. Februar 1816 (WA IV, 26, S. 414).
[26]*Italienische Reise*, XI, 611.
[27]*Italienische Reise*, XI, 611.
[28]Vgl. auch Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 220-21.

"gewissen Schauern ergreift, körperlich, physisch, geistig auf Gefühl, Einbildungskraft und Gemüt wirkt, und somit sittliche, poetische und religiose Stimmung anregt."[29] Indem das grosse Vergangene anregend fortwirkt, beweist es seinen dynamischen Charakter. So besteht für Goethe – wie bereits erwähnt – das Merkmal einer echten Überlieferung darin, dass sie "lebendig und in das tätige Bestreben einwirkend und fördernd gewesen und geblieben"[30] ist.

Wenn Faust sich nun in das Reich der Mütter begibt, entflieht er dem "Entstandnen" (V. 6276) und gelangt in den Bereich des "längst nicht mehr Vorhandnen" (V. 6278). Dort findet er die Mütter: "Umschwebt von Bildern aller Kreatur. / Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur" (V. 6289-90). Diese "Bilder" ähneln den Urphänomenen oder der Idee,[31] und so trifft auf sie zu, was Goethe einmal von der Idee im Unterschied zur Erfahrung gesagt hat. Während die Idee unabhängig ist "von Raum und Zeit," ist die Erfahrung ganz auf sie beschränkt. Ausserdem ist in der Idee "Simultanes und Sukzessives innigst verbunden,"[32] während sie in der Erfahrung stets getrennt sind. So ist auch im zeit- und raumlosen Wohnsitz der Mütter alles Vergangene gegenwärtig. Es ist ein Bereich, wo die Urbilder aufbewahrt werden, bis sie von der ideellen Welt in die reale Welt zurückkehren und ihre neue Verkörperung wieder beginnt. Zu diesen Urbildern

---

[29] *Tag- und Jahreshefte* 1805, XI, 784.
[30] *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 474; vgl. auch in dieser Arbeit IV G "Überlieferung in der Wissenschaft."
[31] Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 214.
[32] "Bedenken und Ergebung," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 872; vgl. Schmitz, S. 46; Staiger, *Goethe*, III, 305.

gehört auch das der Schönheit.[33] Indem aber die Natur in ihren Erscheinungen "das offenbare Geheimnis ihrer Schönheit" entfaltet, finden sie durch die "Kunst als der würdigsten Auslegerin"[34] der Natur und Schönheit ihre Gestaltung.

Die unterschiedliche Haltung der Mütter, von denen "die einen sitzen, andre stehn und gehn" (V. 6286), sowie ihr ewiger Drang nach "Gestaltung, Umgestaltung" (V. 6287) deutet auf die metamorphosenhafte Wandlung des Seienden hin. Aus diesem Grunde wird auch Faust "nichts Festes finden" (V. 6248). Denn die Mütter bewahren die Urbilder nicht nur bei sich auf, sondern halten sie "regsam" (V. 6430) und bewirken auf diese Weise ihre ständige "Gestaltung" und "Umgestaltung." Und so heisst es auch in "Eins und Alles":

> Und umzuschaffen das Geschaffne,
> Damit sichs nicht zum Starren waffne,
> Wirkt ewiges, lebendiges Tun.[35]

Mit Hilfe des Schlüssels, der in Fausts Hand "wächst" und "leuchtet" (V. 6261), findet er den Weg in den "tiefsten, allertiefsten Grund" (V. 6284), der ihm allerdings "unbewusst"[36] bleibt. Dass dieser Weg mit einer grossen Gefahr verbunden ist, weiss Mephisto und so zweifelt er, ob Faust von den Müttern jemals wieder zurückkommen wird. Dort soll er durch "eine entschieden gebietende Attitüde" (vor V. 6294) mit dem Schlüssel den glühenden Dreifuss berühren, der sich ihm sodann "als treuer Knecht" (V. 6294) anschliessen

---

[33]Vgl. Diener, S. 79.
[34]*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 249.
[35]"Eins und Alles," *Gott und Welt*, I 514; vgl. auch "Parabase,"*Gott und Welt*, I, 516.
[36]Plp 134, V, 599.

und nach oben folgen wird. Die Urbilder aber darf Faust nicht berühren; denn sie sind durch die Kraft des Schlüssels "anzuziehen."[37] Er zieht die "bildenden Kräfte" an, "die allem organischen Werden und produktiven Schaffen"[38] zugrunde liegen. Mit Hilfe des zurückgebrachten Dreifusses kann Faust also "den Held und Heldin aus der Nacht" (V. 6298) rufen, und der "Weihrauchsnebel" wird sich "nach magischem Behandeln" (V. 6301-02) in die antiken Gestalten verwandeln. Das heisst, die schöpferische Phantasie wandelt die noch schemenhaften Urbilder in die "deutlichen Gestalten" der antiken Musterbilder um. Die Schöpferkraft des Dichters ist also in der Lage, das Unbewusste und Ungestaltete in klaren Bildern sichtbar zu machen. Der Dichter wird wie Äschylus zum "Seher" und Schöpfer, der das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige anschaulich machen kann.

Auf ganz ähnliche Weise verläuft auch Goethes schöpferischer Prozess. Denn – wie bereits erwähnt – prägten sich ihm "gewisse grosse Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn" und hielten sich "vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern," wo sich diese werten "Bilder" immer wieder "umgestalteten," bis sie "einer reineren Form, einer entschiednern Darstellung entgegen reiften."[39]

---

[37]Plp 134, V, 598.
[38]Diener, S. 120.
[39]"Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 880; vgl. in dieser Arbeit II C "Wert der Überlieferung."

In seiner abschliessenden Anrufung an die Mütter fasst Faust noch einmal seine Erfahrung zusammen. Es wird deutlich, dass die Mütter "einsam" wohnen und doch "gesellig," da um sie "des Lebens Bilder" (V. 6428-30) schweben. Diese "Bilder" sind als Schemen zwar "ohne Leben," aber sie sind auch "regsam": "was einmal war in allem Glanz und Schein, / Es regt sich dort; denn es will ewig sein" (V. 6431-32).[40] Des "Lebens Bilder" sind immer wieder neuer "Gestaltung, Umgestaltung" unterworfen, bis sie auf zwei Wegen in Erscheinung treten können:

> Und ihr verteilt es, allgewaltige Mächte,
> Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte.
> Die einen fasst des Lebens holder Lauf,
> Die andern sucht der kühne Magier auf;
> In reicher Spende lässt er voll Vertrauen,
> Was jeder wünscht, das Wunderwürdige schauen.
> (V. 6434-37)[41]

Die Urbilder können vom Reich der Mütter in das natürliche Leben übergehen oder durch das produktive Schaffen des Dichters sichtbar gemacht werden. Dem Dichter als Magier gelingt es also, die antiken Gestalten als Musterbilder der Schönheit zu gestalten. Immer wieder hat sich Goethe mit dem Gedanken befasst, wie das Vergangene, einmal Gewesene erhalten und für die Gegenwart und Zukunft erneut belebt werden kann. Die eminente Rolle, die dabei der Kunst zufällt, wird

---

[40]Interessant ist, dass in einer Lesart zu dieser Stelle noch von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem sowie der Unwandelbarkeit der Bilder die Rede ist: "Was war, was ist, was kommt" und "unwandelbar und es will ewig seyn" (WA I, 15², S. 34).

[41]Die Tatsache, dass es ursprünglich statt "Magier" noch "Dichter" (Lesarten zum 1. Akt, V. 6436, WA I, 15², S. 35) geheissen hat, macht deutlich, dass die Magie der Kunst sehr nahe steht.

deutlich.

Nicht nur "das Musterbild der Männer so der Frauen" lässt Faust vor dem höfischen Publikum erscheinen, auch ein "alter Tempelbau" ersteht "durch Wunderkraft" (V. 6403-04) und damit durch die schöpferische Phantasie. Dieser "Tempelbau" mit seinen Säulen und Triglyphen ist "massiv" (V. 6404) und scheint doch dem Atlas gleich den Himmel zu tragen. Er weist auf den frühgriechischen dorischen Tempelstil und bildet den passenden Rahmen für das Erscheinen des Helden und der Heldin der Antike.

Sobald Faust mit dem glühenden Schlüssel die Schale berührt, treten die antiken Gestalten aus den sich ballenden und teilenden Wolken hervor, wobei ihr Erscheinen, wie später die Existenz Euphorions, von Musik begleitet ist:

> Und nun erkennt ein Geistermeisterstück:
> So wie sie wandeln, machen sie Musik!
> Aus luftgen Tönen quillt ein Weissnichtwie;
> Indem sie ziehn, wird alles Melodie.
> Der Säulenschaft, auch die Triglyphe klingt;
> Ich glaube gar, der ganze Tempel singt! (V. 6443-48)

Wolken wie Musik deuten also – wie so oft bei Goethe – auf die schöpferische Phantasie hin.[42]

Wenn Goethe einmal in einem Entwurf das Erscheinen Helenas als "die übrigens fürchterliche Szene" bezeichnet, verweist er damit auf die Diskrepanz zwischen Faust, der von dieser "Schönheit der Schönheiten"[43] ergriffen ist und der höfischen Gesellschaft, die die Erscheinung als gesellige Unterhaltung betrachtet, über die sie spottet und sie fast

---

[42]Vgl. die Wolken in "Euphrosyne" (I, 196) und "Zueignung" (I, 9).
[43]Plp 70, V, 559.

nur mit lästernden und lüsternen Reden kommentiert.

Für Faust dagegen ist Helena der Inbegriff der Schönheit. Allerdings gibt er sich nicht mit dem Anblick des heraufbeschworenen Bildes zufrieden, sondern er will in den Besitz dieses "höchsten irdischen Gutes"[44] kommen. Faust vergisst, dass es sich bei den "deutlichen Gestalten" lediglich um die Bilder seiner schöpferischen Einbildungskraft handelt. Während ihm die Welt zuvor "nichtig" und "unerschlossen" (V. 6490) vorkam, erscheint sie ihm jetzt durch diese Schönheit "wünschenswert, gegründet, dauerhaft" (V. 6492). Von dem Reich der Mütter, wo er "nichts Festes" vorfand und alles nur schemenhaft und "unbewusst" blieb, ist Faust "zum festen Strand" (V. 6552) zurückgekehrt und glaubt, nun unmittelbar in den Besitz des Schönen gelangen zu können:

> Hier fass ich Fuss! hier sind es Wirklichkeiten,
> Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten,
> Das Doppelreich, das grosse, sich bereiten.
> So fern sie war, wie kann sie näher sein!
> Ich rette sie, und sie ist doppelt mein.
> Gewagt! Ihr Mütter! Mütter! müssts gewähren!
> Wer sie erkannt, der darf sie nicht entbehren.
> (V. 6553-59)

Faust sieht nicht das mit Hilfe seiner schöpferischen Gestaltungskraft in Erscheinung verwandelte Urbild der Schönheit vor sich, sondern glaubt, die wahrhaft lebendige Helena, da er sie nun einmal "erkannt" hat und nicht mehr "entbehren" kann, erlangen zu können. In diesem "Doppelreich," das der "Geist" sich bereitet, meint Faust mit "Geistern" wie Paris um die schöne Gestalt "streiten" zu können,

---

[44]"Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi," *SchzK*, XIII, 382.

um sie "doppelt" (V. 6554-55) sein zu nennen. Als aber Faust "in pygmalionischer Verwechslung der Wirklichkeiten"[45] das von ihm selbst beschworene Bild der Vergangenheit "mit Gewalt" (V. 6560) an sich zu reissen versucht und von Leidenschaft ergriffen den magischen Schlüssel gegen Paris richtet, "trübt sich die Gestalt" (V. 6561), und Faust löst eine Explosion aus. Fausts Übergriff führt dazu, dass "die Geister" sich "in Dunst" (vor V. 6564) auflösen. Wie gefährlich es sein kann, "die Geister der vorigen Jahrhunderte in die Wirklichkeit hervorrufen zu wollen,"[46] hat Goethe immer wieder betont. Es geht dabei um den Unterschied zwischen einer magischen Wiederbelebung des Vergangenen, die die Diskrepanz zwischen Schein und Wirklichkeit aufhebt und zur Entfremdung von der Gegenwart führt und einer Wiederbelebung, die auch die Gegenwart mit einschliesst und somit Vergangenheit und Gegenwart nutzbringend verbindet. Die Schönheit der Antike kann nicht gewaltsam und unmittelbar durch blossen Zugriff wiedergewonnen werden. Erst nach einer Zeit des Reifens, die Faust in die antike Welt führt, kann er schliesslich als mittelalterlicher Ritter die schöne Gestalt als "Herrin" (V. 9271) und Gattin erlangen. Auch der Versuch des Landschaftsmalers in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*, der Mignon wiederbeleben will, misslingt. Aber bei ihm handelt es sich nicht um einen gewaltsamen Übergriff, sondern ihm fehlt das Verständnis für die Kunst Mignons.[47]

---

[45]Diener, S. 218.
[46]Brief an Georg Moller, 10. November 1815 (XXI, 110).
[47]Vgl. in dieser Arbeit IV D "Am Lago Maggiore: Landschaftsmaler."

Fausts und Homunculus' Weg zur antiken Natur und Kunst

Die von den Müttern verwahrten und "regsam" erhaltenen "Bilder aller Kreaturen" können wieder in "des Lebens holden Lauf" übergehen. In der Klassischen Walpurgisnacht wird dieser Vorgang am Beispiel von Homunculus' Weg zur Entstehung und Fausts Weg zu Helena dargestellt.

Nach dem katastrophalen Ausgang der Beschwörung Helenas am Kaiserhof bringt Mephisto den paralysierten Faust zurück in seine ehemalige Studierstube. Aber von seiner Sehnsucht nach der Schönheit der Antike kann Faust im gotischen Norden und in dem "Wust von Rittertum und Pfäfferei" (V. 6925) nicht "genesen" (V. 6967). Das erkennt Homunculus sofort, dem auch als einzigen Fausts "ahnungsvoller Traum" (V. 6933) verständig ist. Dieser Traum deutet durch die Geschichte von Leda und dem Schwan auf die Zeugung und Geburt Helenas hin und ist damit Ausdruck von Fausts Sehnsucht. Nicht mit "Brockenstückchen" (V. 6970) ist Faust zu helfen, sondern allein mit "freiem Sinnenspiel" (V. 6973). So ist Homunculus überzeugt, dass Faust nur "im Fabelreich" (V. 7055) der Antike das Leben wiederkehren wird. Aufgrund seines "tiefen historisch-mythischen Naturells"[48] weiss Homunculus, dass zu dieser Stunde in Thessalien das Fest der Klassischen Walpurgisnacht abgehalten wird; er wird zum Wegführer nach Südosten, während der dem Nordwesten angehörende Mephisto dort "Heidenriegel" (V. 6971) vorgeschoben findet. Die Rolle des Homunculus erschöpft sich jedoch nicht in der des

[48]Plp 73, V, 567.

Wegführers; denn er hofft als "reine Entelechie"[49] in der Klassischen Walpurgisnacht seine organisch-natürliche Entstehung nachzuholen. So führt ihn sein Weg zu den Naturphilosophen Anaxagoras und Thales sowie den Meergöttern Nereus und Proteus, bis er sich schliesslich mit dem Meer vermählt, um "von vorn die Schöpfung anzufangen" und "durch tausend, abertausend Formen" sich "bis zum Menschen" (V. 8322-26) zu entwickeln. Während Homunculus als geistiges Wesen sich auf den Weg zur natürlichen Entstehung und Verkörperung begibt, will Faust die antike Helena, die er in seiner dichterischen Phantasie als "deutliche Gestalt" geschaut und "erkannt" hat, "ins Leben ziehn" (V. 7439).

Fausts Sehnen ist ganz auf Helena gerichtet: "Wo ist sie?" (V. 7056) ist sein erstes Wort. Schon das Gefühl, in der Landschaft Helenas zu sein, der "Scholle, die sie trug," der "Welle," "die ihr entgegenschlug," und der "Luft, die ihre Sprache sprach" (V. 7071-73), ist genug, um Fausts "Geist" (V. 7076) frisch durchglühen zu lassen. Faust trifft zunächst auf Gestalten der antiken Frühzeit: Sphinxe, Sirenen, Ameisen und Greife, von denen zwar der Weg zu Helena führt, die aber noch nicht zu ihr hinaufreichen. Sie gehören dem Ursprung an, und ihnen fehlt daher noch die spätere klassische Schönheit. Trotzdem fühlt Faust sich auch von diesen Gestalten angeregt:

> Wie wunderbar! das Anschaun tut mir Gnüge:
> Im Widerwärtigen grosse, tüchtige Züge.
> Ich ahne schon ein günstiges Geschick;

---

[49] Nachlassnotiz von Riemer, 30. März 1833, zitiert nach Katharina Mommsen, S. 168.

> . . .
> Vom frischen Geiste fühl ich mich durchdrungen:
> Gestalten gross, gross die Erinnerungen.
> (V. 7181-90)

Während Faust durch den Leda-Traum bereits seine Vertrautheit mit der Antike offenbarte, beweist er jetzt beim Anblick der antiken Gestalten wie tiefgreifend sie ist, wenn er selbst im "Widerwärtigen" noch "grosse, tüchtige Züge" zu erkennen in der Lage ist. Wie verständnisvoll Faust der Antike gegenübertritt, zeigt ein Vergleich mit Mephisto, der in den Gestalten lediglich "Ungeheuer" (V. 7194) zu sehen vermag. So konnte auch Goethe mitunter in Italien an alten Bauten und Ruinen etwas "Scheltenswertes und Abgeschmacktes" gewahr werden, aber der Eindruck einer "allgemeinen Grossheit" und "Tüchtigkeit"[50] wurde davon nicht beeinträchtigt. Faust empfindet die antike Welt als seine seelische Heimat, wie auch Goethe während seiner italienischen Reise feststellen muss: "Es ist mir wirklich auch jetzt nicht etwa zu Mute, als wenn ich die Sachen zum erstenmal sähe, sondern als ob ich sie wiedersähe."[51]

Schon auf dieser Frühstufe der griechischen Kunst ahnt Faust "ein günstiges Geschick," das ihn über Chiron und Manto zu der schönsten antiken Gestalt führen wird. Aus diesem Grunde folgt er auch dem Rat der Sphinxe, sich an den weisen Chiron zu wenden und nicht den verführerischen Versprechungen der Sirenen zu folgen. Fausts Weg führt also in der Tat, "wie auf einem steigenden Terrain, zur Helena"

---

[50] *Italienische Reise*, XI, 146-47; vgl. Kalmbach, S. 116-17.
[51] *Italienische Reise*, XI, 106; vgl. auch S. 28.

hinauf.

Am "untern Peneios" (vor V. 7249) erlebt Faust noch einmal den Leda-Traum, dieses Mal aber wachend:

> Ich wache ja! O lasst sie walten,
> Die unvergleichlichen Gestalten,
> Wie sie dorthin mein Auge schickt!
> So wunderbar bin ich durchdrungen!
> Sinds Träume? sinds Erinnerungen?
> Schon einmal warst du so beglückt. (V. 7271-76)

Faust glaubt, sich an eine Daseinsstufe aus "abgelebten Zeiten"[52] zu erinnern. In seinem Wachtraum verbinden sich Sehnsucht und Erinnerung, und die Vergangenheit lebt in der Gegenwart auf, um bereits voraus in die Zukunft zu weisen, wenn es zur Vereinigung mit der schönsten Gestalt kommen soll.

Am Peneios trifft Faust auf Chiron, wobei er als Kenner der Antike weiss, dass der Heranreitende "der Philyra berühmter Sohn" (V. 7329) ist. Auf dem Rücken des Zentauren, der bereit ist, Faust "durch den Fluss zu tragen" (V. 7335) wie einst die junge Helena, wird er nun von dem edlen Pädagogen aus unmittelbarem Erleben über die ganze antike Heroenwelt unterrichtet, angefangen von dem "schönen Kreis der edlen Argonauten" (V. 7339) bis zu dem "Tüchtigsten" (V. 7364) der heroischen Gestalten: Herkules. Dabei wird deutlich, dass für Chiron diese grosse heroische Zeit vorbei ist; denn für ihn wird es keinen "zweiten" Herkules geben:

> Als Jüngling herrlichst anzuschaun,
> Dem ältern Bruder untertänig
> Und auch den allerliebsten Fraun.
> Den zweiten zeugt nicht Gäa wieder,

---

[52]"Warum gabst du uns . . . ," *Vermischte Gedichte*, II, 44; vgl. Diener, S. 347.

> Nicht führt ihn Hebe himmelein;
> Vergebens mühen sich die Lieder,
> Vergebens quälen sie den Stein. (V. 7388-94)

Die Erde kann also eine Gestalt wie Herkules nur sehr selten hervorbringen. Selbst die Kunst als die "würdigste Auslegerin" der Natur bemüht sich "vergebens," den "schönsten Mann" (V. 7397) in "Lieder" und in "Stein" zu fassen. Und so läuft die Kunst auch bei "der schönsten Frau" (V. 7398) die Gefahr, dass sie ihr nicht gerecht werden kann und dass "gar zu oft ein starres Bild" (V. 7400) entsteht. Daher ist "Frauenschönheit" für Chiron nur dann vollkommen, wenn sie "froh und lebenslustig quillt" (V. 7002); denn nur die "Anmut" macht sie "unwiderstehlich" (V. 7404). Diese "Anmut" besass Helena, die Chiron als lebendes Wesen gekannt hat.

Faust geht bei seinem Verlangen nach Helena davon aus, dass auch er sie gesehen habe. Zu Chiron sagt er: "Du sahst sie einst, heut hab ich sie gesehn" (V. 7442). Für ihn ist also die Gestalt seiner schöpferischen Phantasie lebendige Wirklichkeit. Als Chiron schliesslich von Helena als "mythologischer Frau" (V. 7428) spricht, da die Dichter in der Gestaltung der Mythen an keine Zeit gebunden sind und Helena somit stets in "appetitlicher Gestalt" erscheinen, "jung entführt" und "im Alter noch umfreit" (V. 7431-32) werden kann, benutzt Faust die mythologische Erzählung als Argument, um Helena für sich zu gewinnen:

> So sei auch sie durch keine Zeit gebunden!
> Hat doch Achill auf Pherä sie gefunden,
> Selbst ausser aller Zeit! Welch seltnes Glück:
> Errungene Liebe gegen das Geschick!
> Und sollt ich nicht, sehnsüchtigster Gewalt,
> Ins Leben ziehn die einzigste Gestalt?

> Das ewige Wesen, Göttern ebenbürtig,
> So gross als zart, so hehr als liebenswürdig?
> . . .
> Nun ist mein Sinn, mein Wesen streng umfangen:
> Ich lebe nicht, kann ich sie nicht erlangen!
> (V. 7434-45)

Faust beruft sich also bei seinem Verlangen nach der "einzigsten Gestalt" auf "die Kraft der Beispiele."[53] Schon einmal wurde Helena erlaubt, "ins Leben zurückzukehren,"[54] um sich mit Achill auf der Insel Leuke zu verbinden. Wenn nun als Schauplatz dieses Zusammenseins statt der Insel Leuke die thessalische Stadt Pherä genannt wird, deutet Goethe auf ein weiteres "Beispiel" hin, in dem Alkestis mit Hilfe des Herkules vom Tode befreit und ihrem Gatten Admetos zurückgegeben wird. Faust hofft nun, Helena, "das ewige Wesen, Göttern ebenbürtig," erneut "ins Leben ziehn" zu können. Dabei soll gleichzeitig die antike Schicksalsidee überwunden werden; denn Fausts Vereinigung mit Helena ist "errungene Liebe gegen das Geschick."[55]

Chiron versteht das Begehren Fausts nach der "einzigsten Gestalt" nicht, und er scheint ihm "wohl verrückt" (V. 7447). Er bringt Faust zu Manto, die ihn mit "asklepischer Kur" (V. 7486) heilen und von seinen "verrückten Sinnen" (V. 7484) befreien soll. Faust will jedoch nicht "geheilt" werden; denn, wie er Chiron belehrt, "mein Sinn ist mächtig" (V. 7459). Manto aber hat Verständnis für Fausts Begehren, und sie kann ihm helfen. Sie wird von einer Tochter des Sehers Teiresias, als die sie noch in einem früheren Entwurf

---

[53] Plp 73, V, 572.
[54] Plp 73, V, 572.
[55] Eppelsheimer, S. 284.

erscheint,[56] in die Tochter des Heilgottes Äskulap verwandelt. Äskulap aber hat die Sterblichen nicht nur geheilt, sondern auch vom Tod zum Leben erweckt. Die Sibylle Manto erhebt Faust in den Rang der "Halbgötter" (V. 7473) und preist ausserdem denjenigen, der "Unmögliches begehrt" (V. 7489). Indem Manto Fausts Begehren nach dem "Unmöglichen" unterstützt, schlägt sie, wie Diener ausführt, eine "Brücke von der heidnisch-antiken in die christlich-romantische Ära"; denn Fausts sehnsüchtiges Verlangen fordert die Ergänzung "der *klassischen* Einstellung auf das Objektive, das greifbar Wirkliche und Natürliche durch *romantisches* Streben nach dem Subjektiven, dem Idealen, dem Übernatürlichen."[57]

Manto geleitet Faust in die Unterwelt, wo sie als Vermittlerin bei Persephone dienen soll:[58]

> Tritt ein, Verwegner, sollst dich freuen!
> Der dunkle Gang führt zu Persephoneien.
> In des Olympus hohlem Fuss
> Lauscht sie geheim-verbotnem Gruss.
> Hier hab ich einst den Orpheus eingeschwärzt;
> Benutz es besser! Frisch! beherzt! (V. 7489-94)

Die Beziehung zwischen Manto und Orpheus ist eine Mythologisierung Goethes und dient als weiteres "Beispiel" einer Losbittung vom Totenreich, da es Orpheus gelingt, Persephone mit seinem Gesang zu erweichen. Aber dieses "Beispiel" stellt auch eine Aufforderung dar, die Gelegenheit "besser" zu nutzen als Orpheus, der das Gesetz Persephones übertrat und dadurch Eurydike wieder verlor. Als "zweiter Orpheus"[59]

---

[56]Plp 73, V, 571.
[57]Diener, S. 383.
[58]Plp 73, V, 572; Plp 91, V, 581.
[59]Plp 73, V, 572.

erhält also Faust den Zugang zum Hades und erreicht es, dass Helena "auf den Boden von Sparta zurückkehren" und "als wahrhaft lebendig dort"[60] auftreten kann. Dass schliesslich "die eigentliche Helena persönlich aus dem Orkus ins Leben"[61] herauftritt, hängt "von dem horoskopischen Augenblick" und "dem neuen Werber" ab, der durch seinen Weg "das höchste Gebild der Schönheit in sich selbst aufgenommen"[62] hat.

Mephistos Weg zur Antike

Mephisto, der als Vertreter des christlichen, gotischen Nordens gilt, fühlt sich unter dem "Heidenvolk" zunächst "ganz und gar entfremdet" (V. 7081). Da er "im Wust von Rittertum und Pfäfferei" zu Hause ist und an "verbräunt Gestein," "spitzbögig, schnörkelhaftest, niedrig" (V. 6930-31), gewohnt ist, hat er sogleich allerhand an der antiken Kunst auszusetzen:

> Fast alles nackt, nur hie und da behemdet,
> Die Sphinxe schamlos, unverschämt die Greife,
> Und was nicht alles, lockig und beflügelt,
> Von vorn und hinten sich im Auge spiegelt! –
> Zwar sind auch wir von Herzen unanständig,
> Doch das Antike find ich zu lebendig;
> Das müsste man mit neustem Sinn bemeistern
> Und mannigfaltig modisch überkleistern. (V. 7082-89)

Mephisto stösst die Lebendigkeit und natürliche Sinnlichkeit ab, durch die sich die Antike auszeichnet und vom Gotischen unterscheidet.

---

[60]Plp 73, V, 572.
[61]Plp 74, V, 574.
[62]Plp 73, V, 570-72.

Mephisto hält sich in der Welt des "Hässlich-Wunderbaren" (V. 7157) auf. Dort verspotten die Sphinxe nicht nur die Sirenen wegen ihrer "garstigen Habichtskrallen" (V. 7163), sondern auch Mephisto ist für die Greife "der Garstige" (V. 7139).

Von den Greifen, die auf ihrem "Ursprung" (V. 7095) bestehen und den Sphinxen, die als beharrendes Urgestein das anfänglich Grosse repräsentieren, führt Mephistos Weg in die Welt des Seismos, wo er auf die Lamien trifft. Dies sind Scheinwesen, die ihre wahre Gestalt verbergen. Mit schönem Schein versuchen sie, Mephisto zu verführen, aber als er zugreifen will, lassen sie die Masken fallen: "Und hinter solcher Wänglein Rosen / Fürcht ich doch auch Metamorphosen" (V. 7758-59). Es gibt also auch eine Metamorphose nach unten. Während Mephisto zuvor noch die antike Nacktheit "mannigfaltig modisch überkleistern" wollte, wird ihm jetzt durch die Lamien das Scheinhafte und Nichtige des "geschnürten Leibs" und "geschminkten Angesichts" deutlich, das "aus dem Grunde" (V. 7714-15) nichts taugt: "Nichts haben sie Gesundes zu erwidern, / Wo man sie anfasst, morsch an allen Gliedern" (V. 7716-17). Gerade aber durch dieses "Gesunde" sowie durch das Beharrende, Ursprüngliche und Dauernde zeichnen sich die Sphinxe aus; denn im Gegensatz zu Mephistos "verschrumpftem Pferdefusse" sind ihre Tatzen durchaus "gesund" (V. 7149-50). Es handelt sich dabei um den Gegensatz zwischen dem Klassischen und Romantischen, so wie Goethe einmal sagt:

> Das Klassische nenne ich das Gesunde und das Romantische das Kranke. Und da sind die Nibelungen klassisch wie der Homer, denn beide sind gesund und tüchtig. Das meiste Neuere ist nicht romantisch, weil es neu, sondern weil es schwach, kränklich und krank ist und das Alte ist nicht klassisch, weil es alt, sondern weil es stark, frisch, froh und gesund ist.[63]

Obwohl Mephisto bisher in der südlichen Landschaft alles fremd vorkam und er "lauter Unbekannte" zu finden glaubte, entdeckt er in den Lamien und der Empuse "leider Nahverwandte" (V. 7740-41). Mephisto erkennt neben dem Gegründeten, Ursprünglichen und Dauerhaften des Südens in dem Scheinhaften eine Verwandtschaft mit dem modischen Norden:

> Absurd ists hier, absurd im Norden,
> Gespenster hier wie dort vertrackt,
> Volk und Poeten abgeschmackt.
> Ist eben hier eine Mummenschanz
> Wie überall ein Sinnentanz.
> Ich griff nach holden Maskenzügen
> Und fasste Wesen, dass michs schauerte –
> Ich möchte gerne mich betrügen,
> Wenn es nur länger dauerte. (V. 7792-7800)

Der schöne Schein der Lamien und die eselsköpfige Empuse sind "absurd" und "abgeschmackt" wie das Hässliche und Hexenhafte im Norden.

Mephisto bleibt in der antiken Welt in seinen nordisch-christlichen Vorstellungen verhaftet. Und so mahnt ihn die Baumnymphe Dryas, seinen "Sinn" von der nordischen Heimat abzukehren und sich "der heiligen Eichen Würde" (V. 7961-62) in der Antike zuzuwenden. In den Eichenwäldern des Südens vermisst Mephisto jedoch den "Dunst" (V. 7953) seines Harzes, und aus Neugier, wie die Griechen die "Flamme schüren"

---

[63]Gespr. mit Eckermann, 2. April 1829 (XXIV, 332); vgl. auch *MuR* Nr. 1031, IX, 630.

(V. 7958), macht er sich auf die Suche nach Höllenpech und Schwefel und stösst dabei auf die Höhle der Phorkyaden. Die "grandiose Hässlichkeit" der Phorkyaden erschreckt ihn zunächst. Aber er ist sich auch ihrer "hohen Ahnen" sowie ihres "bedeutenden Einflusses" bewusst und sucht daher, ihre "Gunst zu erwerben,"[64] indem er sich bei ihnen einschmeichelt. Zu diesem Zweck gibt er sich als "weitläufiger Verwandter" (V. 7987) aus, der durch sein hohes Alter mit den Uranfängen der griechischen Mythologie vertraut ist:

> Altwürdige Götter hab ich schon erblickt,
> Vor Ops und Rhea tiefstens mich gebückt;
> Die Parzen selbst, des Chaos, eure Schwestern,
> Ich sah sie gestern — oder ehegestern. (V. 7988-91)

Besonders der Hinweis auf das "Chaos" dient dazu, auf den gemeinsamen Ursprung hinzudeuten. Denn später nennt Mephisto sich in der Phorkyasgestalt als "des Chaos vielgeliebter Sohn," während die Phorkyaden "unbestritten" als "des Chaos Töchter" (V. 8027-28) gelten. Mephistos Einschmeichelung gelingt; denn die Phorkyaden kommen zu dem Ergebnis, dass er "Verstand zu haben" (V. 7994) scheint.

Trotz ihrer Hässlichkeit wurzeln die Phorkyaden "in der Schönheit Land" (V. 7978). Das bedeutet, dass das "Chaos" nicht nur das Schöne hervorbringt, sondern dass aus ihm auch das Hässliche entsteht. Da sie den gleichen Ursprung haben, wundert sich Mephisto, dass noch "kein Dichter" (V. 7995) die Phorkyaden zu preisen und kein "Meissel" sie "im Bilde" (V. 7997-78) zu gestalten suchte. Doch leben sie "der Welt entrückt" (V. 8002), so dass sie die Kunst nicht erreichen

---

[64]Plp 73, V, 570.

kann:

> Da müsstet ihr an solchen Orten wohnen,
> Wo Pracht und Kunst auf gleichem Sitze thronen,
> Wo jeden Tag, behend, im Doppelschritt,
> Ein Marmorblock als Held ins Leben tritt.
> (V. 8004-07)

Die Verborgenheit und Unbekanntheit der Phorkyaden benutzt Mephisto als Argument, um "auf kurze Zeit" ihr "Bildnis" (V. 8017-18) zu borgen. Zwar überlassen die Phorkyaden ihm der "Dritten Bildnis" (V. 8017), aber nicht das eine Auge und den Zahn. Dieses Merkmal muss Mephisto durch entsprechende Mimik selbst hervorbringen.

In der Phorkyasgestalt wird es Mephisto gelingen, selbst "im Höllenpfuhl die Teufel zu erschrecken" (V. 8033). Er wird zur Verkörperung des Hässlichen, Nächtlichen und Chaotischen und ist damit das genaue Gegenteil des Urbildes der antiken Schönheit. Und so tritt Phorkyas im dritten Akt der schönen Helena als Vertreterin der "grausen Nachtgeburten" entgegen, die "der Schönheitsfreund, / Phöbus, hinweg in Höhlen" drängt "oder bändigt" (V. 8695-96). Phorkyas stellt zu Beginn des Aktes die Bedrohung der inneren und äusseren Existenz dar, die von den chaotischen Mächten ausgeht.

Bund von Faust und Helena: Ausgleich zwischen Antike und Mittelalter

Mit der Entwicklung im ersten und zweiten Akt, den "Antezedenzien," ist das Geschehen nun so weit gediehen, dass Helena "als Heroine" zu Anfang des dritten Aktes "ohne

weiteres" auftreten kann. Der "höhere Sinn" ihres Erscheinens liegt in der "Ausgleichung" zwischen dem Klassischen und Romantischen, zwischen Antike und gotischem Mittelalter, zwischen einer vergangenen und gegenwärtigen Kulturepoche. Ob eine solche "Ausgleichung" möglich ist, wie sie vollzogen werden und ob sie dauerhaft sein kann, sind Fragen, mit denen sich der Helena-Akt auseinandersetzt, der als "Zwischenspiel zu Faust" und "klassisch-romantische Phantasmagorie" im Jahre 1827 gesondert gedruckt wurde, noch bevor das ganze Werk vollendet war.

Voraussetzung des Geschehens ist, "dass die wahre Helena auf antik-tragischem Kothurn vor ihrer Urwohnung zu Sparta auftreten"[65] kann. Faust tritt ihr später vor seiner Burg als mittelalterlicher Ritter gegenüber, und aus ihrer Verbindung geht, als Genius der Poesie und Dichtkunst, Euphorion hervor, der weder rein klassische noch rein romantische Züge trägt, sondern beide in sich verbindet. Der dritte Akt greift also nicht nur zurück in die Vergangenheit, sondern auch vorwärts in die Zukunft.

Helena erscheint zu Beginn des dritten Aktes mit ihrem "Chor gefangener Trojanerinnen" (vor V. 8488) nach ihrer Rückkehr von Troja vor dem Palast des Menelaos zu Sparta. Sie kommen "vom Strande . . . , wo wir erst gelandet sind" (V. 8489). Doch handelt es sich dabei nicht so sehr um eine Rückkehr als um eine Wiederkehr; denn Helena fühlt durchaus, dass "die Stygischen" (V. 8653) ihr den Eintritt in den

---

[65]Plp 74, V, 574.

Palast bezeichnen. Helena rekapituliert ihre Vergangenheit und orientiert sich an ihr. Aber es ist eine Vergangenheit, die nicht nur aus ihrem eigenen Erleben besteht, sondern auch aus dem, was durch Sage und Legende aufbewahrt und von den Dichtern überliefert worden ist:

> Denn seit ich diese Schwelle sorgenlos verliess,
> Cytherens Tempel besuchend, heiliger Pflicht gemäss,
> Mich aber dort ein Räuber griff, der phrygische,
> Ist viel geschehen, was die Menschen weit und breit
> So gern erzählen, aber der nicht gerne hört,
> Von dem die Sage wachsend sich zum Märchen spann.
> (V. 8510-15)

Helena ist antike Gestalt, wie dies in Sprache, Haltung und Gebärde zum Ausdruck kommt, aber sie ist auch "mythologische Frau" und als solche Gegenstand von Dichtung und Sage. Durch die Rückerinnerung in ihre Vergangenheit wird Helena in der Gegenwart unsicher:

> Komm ich als Gattin? komm ich eine Königin?
> Komm ich ein Opfer für des Fürsten bittern Schmerz
> Und für der Griechen langerduldetes Missgeschick?
> (V. 8527-29)

Helenas gegenwärtige Existenz ist noch nicht ganz gefestigt. Dass die Gegenwart die Zusammenfassung des Vergangenen ist und bereits das Zukünftige in sich trägt, geht aus einem Paralipomenon hervor:

> Denn was wäre das Künftige?
> Löste sich nicht der Vergangenheit,
> Kreisend in Schuld und Unglück,
> Rollende Jahresbewegung
> Leise glücklich auf eben wieder
> In dem bewegten, unschuldigen Tag.[66]

Wie sehr Helenas gegenwärtige Existenz in der Tat gefährdet ist, macht die erste Begegnung mit Phorkyas-Mephisto

---

[66] Lesarten zum 3. Akt (WA I, 15, S. 97).

offenbar. Helena glaubt, in Phorkyas, die ihr "gebieterisch" (V. 8688) entgegentritt, eine der "grausen Nachtgeburten" (V. 8695) zu erkennen. Jedoch bezeichnet Phorkyas sich als "des Hauses Schaffnerin" (V. 8773), die von Menelaos zur Verwaltung des Palastes eingesetzt wurde. Der Chor sieht in ihr ein "Scheusal" (V. 8735) und weiss, dass es sich um eine "von Phorkys' Töchtern" (V. 8728-29) handeln muss. Trotz ihrer Hässlichkeit ist sich Phorkyas jedoch der "Grossheit" und "Schöne" (V. 8917) Helenas bewusst.

Mit den Choretiden gerät Phorkyas in eine Auseinandersetzung, in der sie sich gegenseitig der Zugehörigkeit zum "Orkus" (V. 8815) beschuldigen. Durch "solchen Wechselstreites Ungestüm" (V. 8827) wird auch die Wirklichkeit von Helenas Existenz in Frage gestellt, so dass in ihr das "Gefühl des Orkus"[67] aufkommt:

> Ihr habt in sittelosem Zorn
> Unselger Bilder Schreckgestalten hergebannt,
> Die mich umdrängen, dass sich selbst zum Orkus mich
> Gerissen fühle, vaterländische Flur zum Trutz.
> Ists wohl Gedächtnis? war es Wahn, der mich ergreift?
> War ich das alles? bin ichs? werd ichs künftig sein,
> Das Traum- und Schreckbild jener Städteverwüstenden?
> (V. 8834-40)

Ungewiss, ob es sich bei dem Erlebten um "Gedächtnis" oder "Wahn" handelt, beginnt Helena sowohl an der Vergangenheit als auch an der Gegenwart und der Zukunft zu zweifeln. Diese Zweifel werden noch verstärkt, als Phorkyas sie nicht nur mit ihrer trojanischen Existenz konfrontiert, sondern sie vor allem auch an jene mythischen Überlieferungen und an

[67]Plp 162, WA I, 15[2], S. 227.

ihre nachtrojanische Existenz erinnert. So erwähnt Phorkyas, dass Helena als "doppelhaft Gebild" (V. 8872) sowohl in Troja als auch in Ägypten erschienen und aus dem "Schattenreich" (V. 8876) heraufgestiegen ist, um sich "gegen allen Geschicks Beschluss" (V. 8878) mit Achill zu verbinden. Diese Hinweise führen dazu, dass Helenas Wirklichkeit erschüttert wird und sie die Gewissheit ihrer Person verliert. Bewusstlos sinkt sie ihren Dienerinnen in die Arme:

> Selbst jetzo, welche denn ich sei, ich weiss es nicht.
> . . .
> Ich als Idol ihm dem Idol verband ich mich.
> Es war ein Traum, so sagen ja die Worte selbst.
> Ich schwinde hin und werde selbst mir ein Idol.
> (V. 8875-81)

Gerade die Erwähnung, dass Helena schon einmal "aus hohlem Schattenreich" zurückgekehrt ist und sich mit Achill verbunden hat, stürzt sie in eine Identitätskrise. Bereits Faust hatte ja vor Chiron auf die Verbindung mit Achill hingewiesen, dem Helena nach der Sage auf der Insel Leuke einen Sohn namens Euphorion geboren hat.

Da die Erinnerung der Vergangenheit Helenas Existenz gefährdet, mahnt der Chor, von "aller Vergangenheit" (V. 8897) zu schweigen:

> Schweige! schweige!
> Dass der Königin Seele,
> Schon zu entfliehen bereit,
> Sich noch halte, festhalte
> Die Gestalt aller Gestalten,
> Welche die Sonne jemals beschien. (V. 8903-08)

Aber auch die Gegenwart bedeutet für Helena eine Gefahr; denn Menelaos hat sie und ihre Dienerinnen zum Opfer ausersehen. Um die Wahrscheinlichkeit dieser Gefährdung noch zu

steigern, lässt Phorkyas durch "vermummte Zwerggestalten" (V. 8937) die Vorbereitungen zur Opferung treffen, und später erklingen "Trompeten in der Ferne" (vor V. 9062), die das Herannahen des Menelaos ankündigen sollen. Das Scheinhafte der Existenz Helenas und ihrer Dienerinnen macht Phorkyas in ihren Worten an die "erschreckt, in bedeutender, wohl vorbereiteter Gruppe" (vor V. 8930) dastehenden Frauen deutlich; nicht der Wirklichkeit gehören sie an, sondern dem Orkus: "Gespenster! – Gleich erstarrten Bildern steht ihr da, / Geschreckt, vom Tag zu scheiden, der euch nicht gehört" (V. 8930-31). Während die Chormädchen durch die Todesdrohung Phorkyas in panische Angst geraten, bewahrt Helena ihre königliche Haltung und weiss sich "hohen Göttern heimgestellt" (V. 8583). Einzig die Chorführerin versteht es, sich an Phorkyas, die "Ururälteste" zu wenden, die ihr "erfahren" scheint, und sie um "Rettung" (V. 8950-53) zu bitten.

Die Stellung als "erstarrte Bilder" verweist ausserdem auf die Kunst. Schon einmal wurden antike Statuen mit der lebenden Natur verglichen. Als sich die Telchinen als Künstler rühmen und als die ersten, "die Göttergewalt / Aufstellten in würdiger Menschengestalt" (V. 8301-02), deutet Proteus darauf hin, dass es sich bei diesem "Erdetreiben" lediglich um "Plackerei" (V. 8313-14) handelt:

> Lass du sie singen, lass sie prahlen!
> Der Sonne heiligen Lebestrahlen
> Sind tote Werke nur ein Spass.
> Das bildet schmelzend, unverdrossen,
> Und haben sies in Erz gegossen,
> Dann denken sie, es wäre was.

> Was ists zuletzt mit diesen Stolzen?
> Die Götterbilder standen gross:
> Zerstörte sie ein Erdestoss –
> Längst sind sie wieder eingeschmolzen! (V. 8303-12)

Für Proteus, den Meergott der Verwandlung, der sich für ein natürliches Beginnen "im weiten Meere" (V. 8260) einsetzt, ist das künstlerische Werk etwas Vergängliches. Er spricht als Vertreter der Natur, der dem Homunculus das naturhafte Entstehen im Wasser empfiehlt. Goethe aber hat immer wieder betont, dass die Kunst durchaus Dauer verleihen kann und dass sie dem Andenken grosser Personen über den Tod hinaus Leben zu geben vermag.[68] Den Unterschied von Kunst und Natur fasst er daher einmal so zusammen: "Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande."[69]

Indem Menelaos als Bedrohung erscheint, wird die Antike als todbringend dargestellt, während das Mittelalter für Helena und ihre Dienerinnen die Errettung vom "Tod" und "abermals" (V. 9080-81) das Leben bedeutet. Es findet also eine Umkehr zum zweiten Akt statt, wo das Mittelalter für Faust den Tod bedeutete, die Antike aber Leben und Erneuerung versprach.[70] Helena findet den Palast zu Sparta, der gleichzeitig ihr Vaterhaus ist, öde und verlassen vor. Er wird zum Symbol der untergegangenen Antike. Phorkyas lässt in ihrem Bericht über diesen Untergang die geschichtlichen Ereignisse zwischen der Zerstörung Trojas und den Kreuzzügen

---

[68]Vgl. z. B. Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 673-74); vgl. Katharina Mommsen, S. 212.
[69]*MuR* Nr. 1105, IX, 638.
[70]Vgl. Kalmbach, S. 142.

des Mittelalters innerhalb von zwanzig Jahren abspielen. Aus "mancherlei Geschichten" wird somit eine Geschichte, und Menelaos wird zum Vertreter sämtlicher griechischer Herrscher. Durch seine Raubzüge, die Menelaos "von Bucht zu Bucht" (V. 8985) führen und seine häufige und lange Abwesenheit, ist das Land herrenlos und ungeschützt. Sein "erhabnes Haus" und sein verwaistes "Reich" (V. 8991) werden überrannt und durch Eindringlinge zerstört. Vom Norden her aber kommt "ein kühn Geschlecht" (V. 8999), das sich in dem verlassenen Land ansiedelt. Phorkyas Geschichten dienen gleichzeitig auch als Mahnung. Denn wer den "edlen Schatz" nicht zu bewahren und zu sichern weiss und "freventlich" die "heilige Richte" des Hauses verlässt, wird es zumindest "umgeändert," wenn "nicht gar zerstört" (V. 8974-81) wiederfinden.

Dieser untergegangenen Antike stellt Phorkyas die neuen Herren "aus cimmerischer Nacht" (V. 9000) gegenüber. Phorkyas lässt also eine gotische Welt erstehen, in die er Helena hinüberzuziehen und Faust zuzuführen sucht. In diesem Zusammenhang erfährt der gotische Norden durch Phorkyas eine Neubewertung, indem sie die archaische Kunst der Griechen kritisiert, deren "plumpes Mauerwerk" einfach "mir nichts dir nichts, aufgewälzt" wurde, dabei "cyklopisch wie Cyklopen, rohen Stein sogleich / Auf rohe Steine stürzend" (V. 9018-21). In der gotischen Baukunst ist dagegen

> alles senk- und wagerecht und regelhaft.
> Von aussen schaut sie: himmelan sie strebt empor,
> . . .
> Und innen grosser Höfe Raumgelasse, rings
> Mit Baulichkeit umgeben aller Art und Zweck.
> Da seht ihr Säulen, Säulchen, Bogen, Bögelchen.

> . . .
> In Sälen, grenzenlos, wie die Welt so weit.
> (V. 9022-43)

Die Chorführerin spricht daher von einer "wundersam aus vielen einsgewordnen Burg" (V. 9146). Auch der junge Goethe empfindet in der gotischen Baukunst diese Einheit in der Vielheit, als ihn beim Anblick des "aus tausend harmonierenden Einzelheiten" bestehenden Strassburger Münsters "ein ganzer, grosser Eindruck" erfasst und ihm "das tiefste Gefühl von Wahrheit und Schönheit der Verhältnisse" vermittelt:

> Wie froh konnt ich ihm meine Arme entgegen strecken, schauen die grossen harmonischen Massen, zu unzählig kleinen Teilen belebt: wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zäserchen, alles Gestalt, und alles zweckend zum Ganzen; wie das festgegründete ungeheure Gebäude sich leicht in die Luft hebt; wie durchbrochen alles und doch für die Ewigkeit.[71]

Diese Gotik unterscheidet sich grundsätzlich von der Beschreibung, die noch Homunculus von dem engen Studierzimmer Wagners gab. Sie unterscheidet sich ausserdem durch "das Motiv des Innenraums,"[72] der "grenzenlos" und unendlich ist, von der griechischen Antike. Die neue Innerlichkeit ist ein wesentlicher Zug der nachantiken Epoche und ist vor allem auch durch das Motiv des Herzens gekennzeichnet. Hegel hat auf "das den Griechen fehlende Moment der Innerlichkeit"[73] hingewiesen und erkannt, dass sie erst in der germanisch-christlichen Zeit ihre Ausgestaltung gefunden hat. Indem die

---

[71]"Von deutscher Baukunst," *SchzK*, XIII, 21-25.
[72]Eppelsheimer, S. 334.
[73]Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. XI: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. Hermann Glockner (Stuttgart: Fr. Frommann, [4]1961), S. 411. Vgl. Eppelsheimer, S. 335.

antike Helena in ihrem Bund mit dem mittelalterlichen Ritter Faust auf diese Innerlichkeit eingeht, kommt es zu jener "Ausgleichung" des Antiken und Modernen.

Während im zweiten Akt die nordischen Gestalten sich der Antike zuwendeten, führt jetzt der Weg die antiken Gestalten zur mittelalterlichen Burg Fausts, die sich jedoch auf peloponnesischem Boden befindet, an "Eurotas' heilger Flut" (V. 9092). Faust wird also zum Repräsentanten des nordischen Mittelalters. Dabei stellt Helenas Rettung ins Mittelalter, wie es in einem Entwurf Goethes heisst, eine "ideale Rettung"[74] dar, das heisst Helena kann als "Gestalt der Gestalten," als antike Schönheit für ein modernes Zeitalter gerettet werden.

Phorkyas tut alles, um diesem nordischen Volk den Ruf als "Barbaren" (V. 9013) zu nehmen. Und zu diesem Zweck vergleicht sie es mit den griechischen Helden. Dabei betont Phorkyas die "Grossheit" (V. 9016) Fausts und gibt den "Wappen" (V. 9030) der nordischen Männer die gleiche Bedeutung wie den Schilden der Griechen, die auf einer langen Tradition und Vererbung begründet liegt: "Ein solch Gebilde führt auch unsre Heldenschar / Von seinen Ururahnen her in Farbenglanz" (V. 9037-38).

Durch diese "lüsterne Beschreibung"[75] stellt sich Phorkyas eindeutig auf die Seite des gotischen Mittelalters. Trotzdem weiss Phorkyas die "Grossheit" (V. 8917) und "Schöne" (V. 8912) Helenas zu schätzen. In dieser "Grossheit" ist

---

[74]Plp 103, V, 587.
[75]Plp 165, WA I, 15², S. 228.

ihr nun auch Faust ebenbürtig. Seine Hinwendung zu Helena unterscheidet sich daher auch von jener trüben Leidenschaft der Geisterszene. Zwar bezeichnet er sich als einen von den "Pfeilen" ihrer Schönheit "Getroffenen" (V. 9259-61), aber er tritt ihr "frei und treu" (V. 9270) entgegen und bringt ihr als mittelalterlicher Ritter seinen Tribut entgegen. Jetzt besitzt Faust auch jenes königliche Mass, das ihm gestattet, Helenas "Blick" standzuhalten, ein Blick "nur Göttliche nicht blendend" (V. 9345).

Helenas Schönheit übt aber auch im gotischen Mittelalter noch einmal ihre numinose Macht aus. Das wird am Beispiel des Turmwächters Lynkeus deutlich, der "das Seltenste" stets "zu erspähn" (V. 9297-98) weiss, aber, von der "herrlichen Gestalt" (V. 9352) geblendet, seine Pflicht versäumt, so dass die Ankommenden nicht der Sitte gemäss ehrenvoll empfangen werden können. Die Macht, die von dieser Schönheit ausgeht und die einst auch die Helden der Antike überwältigte, wird von Helena selbst zusammengefasst: "Einfach die Welt verwirrt ich, doppelt; / Nun dreifach, vierfach bring ich Not auf Not" (V. 9254-55). Faust setzt Helena als "Richterin" (V. 9214) ein und überlässt es ihr, das "Versäumnis" (V. 9206) zu bestrafen. Doch Helena begnadigt den "Gottbetörten" (V. 9257) und folgt mit dieser Haltung nicht dem Geist der antiken, sondern der neuen Zeit.[76] Durch die beherrschte Haltung aber, mit der Faust dieser antiken Schönheit gegenübertritt, nimmt er ihr das Bedrohliche und

---

[76]Eppelsheimer, S. 331.

Unheilbringende. Den eigentlichen Sinn dieser Szene hat daher Eppelsheimer so zusammengefasst:

> In der beherrschten Geistigkeit Fausts, einem Grundwert der neuen Epoche, findet die numinose Natur Helenas das Gegenüber, dem sie sich völlig aufschliessen und an dessen Seite sie selbst das Wesen der neuen Zeit, des 'gebildeten Zeitalters,' ganz in sich aufnehmen kann.[77]

Auf seiner Burg setzt Faust nun Helena als "Herrin" (V. 9271) dieses "grenzunbewussten Reichs" ein, während er sich lediglich als "Mitregenten" (V. 9362-63) bestätigt wissen möchte.

Faust ist sich vollkommen dessen bewusst, dass, wer die Schönheit besitzen will, sie auch "zu schützen" (V. 9445) hat. In dieser Auffassung bildet er einen Kontrast zu Menelaos, der sein Haus und Reich ungeschützt zurückliess, während er "fern sich Kretas Erbe kühn erstritt" (V. 8860) und es somit Paris ermöglichte, Helena zu rauben. Denn "das Höchste" (V. 9486) besitzt der Mensch nicht "ruhig" (V. 9487), da es immer wieder "Räuber" gibt, die es ihm "kühnlich entreissen" (V. 9489) wollen. Sein Besitz fordert heroische Kampfbereitschaft. Auch Faust kann sich den Besitz Helenas nur dadurch sichern, dass er sie mit seiner ganzen Heeresmacht gegen den heranrückenden Menelaos verteidigt und ihn an das "Meer" (V. 9459) zurückdrängt. Und so kommentiert der Chor das Geschehen:

> Denn wer entreisset sie jetzt
> Dem gewaltgen Besitzer?
> Ihm gehört sie, ihm sei sie gegönnt,
> Doppelt von uns gegönnt, die er
> Samt ihr zugleich innen mit sicherster Mauer,

[77]Eppelsheimer, S. 332.

Aussen mit mächtigstem Heer umgab. (V. 9500-05)

Das einmal Erworbene ist also keineswegs sicherer Besitz und muss immer wieder erneut angeeignet werden.

Durch die Verteilung der einzelnen Landschaften des Peloponnes auf die Fürsten der Germanen, Goten, Franken, Sachsen und Normannen vollzieht sich die Verbindung der antiken mit der nordischen Welt. In den fünf Stämmen sind repräsentativ die "fünf europäischen Kulturnationen" genannt, die damit das kulturelle und geistige "Erbe der Antike antreten."[78] Faust aber will mit Helena in Sparta als "der Königin verjährter Sitz" (V. 9477) die "Mitte" (V. 9509) halten. Von dieser "Nichtinsel" (V. 9512) als dem geistigen "Vaterland" (V. 9525) dehnt sich der Horizont aber auf Europa und den "Erdkreis" (V. 9524) aus.

Die Annäherung zwischen Helena und Faust und damit zwischen Antike und Mittelalter findet durch das dichterische Wort statt. Während Helena zu Anfang noch im antikisierenden Versmass gesprochen hat, "wünscht" sie jetzt von Faust "Unterricht" (V. 9367) in der "Sprechart" (V. 9373) der modernen Völker zu bekommen. Sie wird mit der Sprache der neuen Innerlichkeit vertraut, die sodann auch "von Herzen gehn" (V. 9378) muss. Sie lernt den Reim der Neuzeit "gar leicht" (V. 9378). Fausts unvollständigen Zweizeiler: "Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück, / Die Gegenwart allein –" ergänzt sie: "ist unser Glück" (V. 9381-82). Zunächst ahmt sie den Reim in der "Wechselrede"

---

[78] Lohmeyer, S. 333.

(V. 9374) nach, bis er ihr im anschliessenden gegenseitigen Bekenntnis selbständig gelingt.

In diesem Wechselgespräch kommt es nicht nur zu einer Annäherung zwischen Faust und Helena, sondern durch sie über Jahrtausende hinweg auch zwischen zwei kulturgeschichtlichen Welten. Dabei lernt allerdings nicht nur Helena die Sprache der neuen Innerlichkeit, sondern auch Faust, dessen "Brust von Sehnsucht überfliesst" und dessen "Geist" nach "vorwärts" (V. 9379-81) strebt, wird sich des Glückes der Gegenwart bewusst. Während aber Faust in "mittelmeerisch-antiker Lebensstimmung und ihrem präsentischen Zeitgefühl" aufgeht, empfindet Helena "romantisch modern"[79]:

> Ich fühle mich so fern und doch so nah,
> Und sage nur zu gern: da bin ich! da!
> . . .
> Ich scheine mir verlebt und doch so neu,
> In dich verwebt, dem Unbekannten treu. (V. 9411-16)

Helena fühlt sich "fern" und "verlebt," indem sie sich ihrer früheren Existenzen in "abgelebten Zeiten" bewusst wird. Sie blickt aber nicht nur zurück, sondern auch über das "Da" vorwärts in die Zukunft, ins "Unbekannte." Faust dagegen wendet sich vom dynamischen Zeitempfinden zur Gegenwart:

> Ich atme kaum, mir zittert, stockt das Wort;
> Es ist ein Traum, verschwunden Tag und Ort.
> . . .
> Durchgrüble nicht das einzigste Geschick!
> Dasein ist Pflicht, und wärs ein Augenblick.
> (V. 9413-18)

Indem sich Faust zum gegenwärtigen "Dasein" als "Pflicht" bekennt, will er jedoch nicht den Augenblick im Sinn der Wette festhalten, sondern er ist sich durchaus seiner

[79]Eppelsheimer, S. 337.

Vergänglichkeit bewusst.

Die antike Helena wird an der Seite des mittelalterlichen Faust die "Herrin" über das neue Reich, dessen Geist über den Peloponnes den "Erdkreis" erfassen soll. In seiner Hymne beschreibt Faust das Leben in diesem neuen Arkadien, wo nicht nur die Menschen und die Natur eng verbunden, sondern auch Götter und Menschen einander sehr nahe sind: "Denn wo Natur im reinen Kreise waltet, / Ergreifen alle Welten sich" (V. 9560-61). In dieser arkadischen Landschaft wird daher "das Wohlbehagen erblich" und jeder "an seinem Platz unsterblich" (V. 9550-52) sein. Und so verweist Goethe in seinem Winckelmann-Aufsatz die "Neuern" in dem Streben nach einem ganzen Dasein an die "Alten," die "Griechen in ihrer besten Zeit":

> Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werden und Wesens bewundern.[80]

Welch ein Kontrast zu Fausts Dasein im fünften Akt! Hier im dritten Akt aber erreicht Faust zusammen mit Helena diesen "Gipfel" des Daseins. Doch führt auch sie nur ein langer Weg des Reifens und der Entwicklung zu diesem Ziel:

> So ist es mir, so ist es dir gelungen;
> Vergangenheit sei hinter uns getan!
> O fühle dich vom höchsten Gott entsprungen!
> Der ersten Welt gehörst du einzig an.
>
> Nicht feste Burg soll dich umschreiben!

[80]"Winckelmann und sein Jahrhundert," *SchzK*, XIII, 417; vgl. auch Eppelsheimer, S. 341.

Noch zirkt in ewiger Jugendkraft,
Für uns zu wonnevollem Bleiben,
Arkadien in Spartas Nachbarschaft.

Gelockt, auf selgem Grund zu wohnen,
Du flüchtetest ins heiterste Geschick!
Zur Laube wandeln sich die Thronen:
Arkadisch frei sei unser Glück! (V. 9562-73)

In "Arkadien in Spartas Nachbarschaft" haben Faust und Helena die Seinsstufe des göttlichen und freien Menschen erreicht. Und so verwandelt sich der "Schauplatz" tatsächlich, und "an eine Reihe von Felsenhöhlen lehnen sich geschlossne Lauben" und ein "schattiger Hain" (vor V. 9576) an. Die "Freiheit des arkadischen Menschen" aber besteht darin, dass er frei ist "von der Verdüsterung steril gewordener neuzeitlicher wie mittelalterlicher Glaubenstradition" und frei ist "für das kosmische Existenzbewusstsein."[81]

Euphorion: Moderne Poesie

Aus dem Bund zwischen Helena und Faust geht Euphorion hervor. Er ist "ein allegorisches Wesen," in dem "die Poesie personifiziert" ist, "die an keine Zeit, an keinen Ort und an keine Person gebunden ist." Wie der Knabe Lenker ist Euphorion "den Gespenstern ähnlich, die überall gegenwärtig sein und zu jeder Stunde hervortreten können."[82]

Die Geburt Euphorions wird von Phorkyas dem aus dem Schlaf erwachten Chor als "glaubhafter Wunder Lösung" (V. 9579) und als "Märchen" (V. 9595) geschildert. Sie findet in der Höhlen- und Grottenregion Arkadiens statt, die

---

[81]Eppelsheimer, S. 344.
[82]Gespr. mit Eckermann, 20. Dezember 1829 (XXIV, 380).

"unerforschte Tiefen" aufweist und wo sich "Saal an Sälen, Hof an Höfen" reiht, so dass sich "da drinnen ganze Weltenräume" (V. 9594-97) auftun. Wenn Euphorion gleich nach der Geburt als erwachsen auftritt, so gleicht er darin jenen gottähnlichen Wesen, die als "vollendet" geboren werden: "Pallas entspringt dem Haupte Jupiters geharnischt, Merkur spielt den diebischen Schalk, ehe sich's die Wöchnerin versieht."[83] Gerade die Parallele zu Merkur (Hermes) ist bedeutend für Euphorion.

Euphorion wird von Phorkyas als "ein Genius ohne Flügel" (V. 9603) gesehen. Er zeichnet sich durch ein Streben aus, das ihn "aufwärts treibt" und das durch die "Schnellkraft" (V. 9609-10) der Erde ermöglicht wird. Doch bei dem Aufwärtsstreben soll Euphorion stets "den Boden" berühren und sich des Erdenloses bewusst sein; denn "freier Flug" ist ihm "versagt" (V. 9608-10). Und so ist der Höhendrang über die Felsen hinauf auch mit Gefahr verbunden. Der Chor preist Euphorion als Genius einer Kunst, die den Menschen wie ein Gestirn voranleuchtet:

> Heilige Poesie,
> Himmelan steige sie!
> Glänze, der schönste Stern,
> Fern und so weiter fern!
> Und sie erreicht uns doch
> Immer, man hört sie noch,
> Vernimmt sie gern. (V. 9863-69)

Als personifizierte Poesie trägt Euphorion sowohl antike als auch moderne romantische Züge. Anders als Phorkyas betrachtet der Chor Euphorions Geburt nicht als "Wunder" (V.

---

[83] "Philostrats Gemälde," *SchzK*, XIII, 825.

9629). Diese Dienerinnen Helenas, die mit "dichtend belehrendem Wort" (V. 9631) vertraut sind und "Hellas' / Urväterlicher Sagen / Göttlich-heldenhaften Reichtum" (V. 9634-36) kennen, halten sich an die Antike. Sie stellen der wunderbaren Geburt und der raschen Entfaltung Euphorions ein Wunder aus der griechischen Sage entgegen:

> Alles, was je geschieht
> Heutigen Tages,
> Trauriger Nachklang ists
> Herrlicher Ahnherrntage!
> Nicht vergleicht sich dein Erzählen
> Dem, was liebliche Lüge,
> Glaubhaftiger als Wahrheit,
> Von dem Sohne sang der Maja. (V. 9637-44)

Der neue Genius der Poesie ist keineswegs nur ein "trauriger Nachklang" seines antiken Vorbildes, was schon allein Euphorions Saitenspiel bezeugt. Allerdings gibt es Ähnlichkeiten zwischen Euphorion und Hermes, der ein Sohn von Zeus und Maja war und dessen schnelles Heranwachsen dem Euphorions entspricht. Das bedeutendste Merkmal, das die beiden verbindet, ist die Leier, das Attribut der Dichter. Hermes wird zum Erfinder der Lyra am Tage seiner Geburt, während Euphorion "die goldne Leier" (V. 9620) als Schatzsucher "in der Spalte rauher Schlucht" (V. 9614) entdeckt. Doch birgt die Erde noch andere "Schätze," und so bringt Euphorion "blumenstreifige Gewande" (V. 9617) aus ihr hervor. Erst jetzt offenbart sich sein Wesen vollkommen:

> Denn wie leuchtets ihm zu Haupten? Was erglänzt,
> ist schwer zu sagen:
> Ist es Goldschmuck? ist es Flamme übermächtiger
> Geisteskraft?
> Und so regt er sich gebärdend, sich als Knabe schon
> verkündend
> Künftiger Meister alles Schönen, dem die ewigen

> Melodien
> Durch die Glieder sich bewegen, und so werdet ihr
> ihn hören,
> Und so werdet ihr ihn sehn zu einzigster
> Bewunderung. (V. 9623-28)

Euphorion verbindet also in sich die Schönheit und "Geisteskraft" seiner Eltern und damit das Alte und das Neue. Das Neue, durch das sich Euphorion von seinem antiken Vorbild unterscheidet, findet seinen Ausdruck in der Musik. Es handelt sich dabei um Euphorions "reizendes, rein melodisches Saitenspiel," von dem alle "bald innig gerührt" (vor V. 9689) sind. Phorkyas, die das Wesen der modernen Musik erfasst, fordert den Chor auf:

> Höret allerliebste Klänge!
> Macht euch schnell von Fabeln frei!
> Eurer Götter alt Gemenge,
> Lasst es hin! es ist vorbei.
>
> Niemand will euch mehr verstehen,
> Fordern wir doch höhern Zoll:
> Denn es muss von Herzen gehen,
> Was auf Herzen wirken soll. (V. 9679-86)

Euphorion wird zum Repräsentanten der modernen, romantischen Musik, die "von Herzen gehen" und "auf Herzen wirken soll." Mit dem Motiv des Herzens wird auf die neue Innerlichkeit verwiesen, die schon in der Burgszene von Bedeutung war. Selbst auf die griechischen Dienerinnen verfehlt diese Musik ihre rührende Wirkung nicht:

> Bist du, fürchterliches Wesen,
> Diesem Schmeichelton geneigt,
> Fühlen wir, als frisch genesen,
> Uns zur Tränenlust erweicht. (V. 9687-90)

Wie schon zuvor Helena der Reim gefällt und sie von Faust im Reimen unterrichtet wird, werden jetzt ihre Dienerinnen durch Euphorions Musik gerührt und zum Reimen und später

auch zum Gesang angeleitet. Indem der Chor in die "Melodie" (V. 9747) Euphorions einstimmt, weitet sie sich zu "vollstimmiger Musik" (vor V. 9679) aus. Das hervorstechende Merkmal dieser modernen Musik aber ist die Rührung, durch die sie sich von der antiken Kunst abhebt.[84]

Dass Euphorion der Genius der Poesie ist, verdeutlicht ausserdem die "Aureole" (vor V. 9904), die sein Haupt umstrahlt, jene "Flamme übermächtiger Geisteskraft." Während der Knabe Lenker, der ja mit Euphorion identisch ist, mit den "Flämmchen" der Dichtkunst, die er im Mummenschanz unter die Menge streut, kaum eine Wirkung erzielt, gelingt es Euphorion mit seiner Kunst, alle zu rühren. Und so muss sich der Knabe Lenker in die "Einsamkeit" (V. 5696) zurückziehen, während Euphorion seine Erd- und Schicksalsverbundenheit durch seine heroische Kampfbereitschaft beweist.

Euphorions Höhendrang bereitet den Eltern Sorge. Hinaufgelockt durch das junge Mädchen, die ebenfalls "Geistes Mut und Kraft" (V. 9801) besitzt, folgt Euphorion seiner Lust "hinaufzudringen" (V. 9714):

> Immer höher muss ich steigen,
> Immer weiter muss ich schaun!
> Weiss ich nun, wo ich bin:
> Mitten der Insel drin,
> Mitten in Pelops Land,
> Erde- wie seeverwandt! (V. 9821-26)

Gemeinsam versuchen die Eltern den jugendlichen Drang des

---

[84]In einem Brief an Wilhelm von Humboldt vom 26. Mai 1799 sagt Goethe: "Die Alkeste ist auffallend von dieser Art sowie der Ion, die Helena und mehrere. Nur wird dort durch ein Wunder das Unauflösliche gleichsam beiseite gebracht; bei uns muss die Rührung statt des Wunders eintreten" (XIX, 378). Vgl. auch Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 331.

Sohnes zu mässigen: "Bändige! Bändige / Eltern zuliebe, / Überlebendige, / Heftige Triebe!" (V. 9737-40). Euphorion folgt in seinem Drang nicht nur der Stimme seines dichterischen Genius, sondern auch einem heroischen "Gebot" (V. 9889). Denn er sieht von seiner Warte der Felsenhöhe aus, dass das arkadische Land bedroht ist durch feindliche "Heere" (V. 9886), die vom Land und Meer herankommen. Und wie Lord Byron vor Missolunghi bereit war, sein Griechenland zu verteidigen, so will sich auch Euphorion im Kampf stellen:

> Keine Wälle, keine Mauern,
> Jeder nur sich selbst bewusst!
> Feste Burg, um auszudauern,
> Ist des Mannes ehrne Brust.
> Wollt ihr unerobert wohnen,
> Leicht bewaffnet rasch ins Feld!
> Frauen werden Amazonen
> Und ein jedes Kind ein Held. (V. 9855-62)

"Keine Wälle, keine Mauern" — gerade sie werden in der neuen ökonomischen Welt der *Wanderjahre* wieder errichtet. Und daher ist auch nicht jeder "sich selbst bewusst," sondern nur ein auf eine bestimmte Tätigkeit beschränktes, nützliches Glied der Gesellschaft. Euphorion aber ist davon überzeugt, dass der "Friedenstag" (V. 9835) im neuen Arkadien nur gesichert werden kann, wenn jeder ohne Unterschied des Alters und des Geschlechts bereit ist, sich "frei" und "unbegrenzten Muts" (V. 9845) dafür einzusetzen. Diesem "heiligen Sinn" (V. 9848) der geistigen Freiheit will Euphorion sein Leben opfern.

Euphorion personifiziert die Poesie der neuesten Zeit, als deren Repräsentant und grösstes Talent für Goethe "ohne Frage" Byron gilt. Goethe hatte den Schluss des Helena-Aktes

"früher ganz anders im Sinne." Aber da brachte, wie er gesteht, "mir die Zeit dieses mit Lord Byron und Missolunghi, und ich liess gern alles übrige fahren."[85] In dem grossen englischen Dichter findet Goethe jene Wesenszüge "der neuesten poetischen Zeit" verwirklicht, die für die Gestaltung Euphorions von Bedeutung sind. So eignet sich Byron besonders auch "wegen seines unbefriedigten Naturells und seiner kriegerischen Tendenz, woran er in Missolunghi zugrunde ging." Darüber hinaus ist Byron "nicht antik und ist nicht romantisch, sondern er ist wie der gegenwärtige Tag selbst."[86] Euphorion personifiziert also nicht die Poesie an sich, sondern speziell die neueste Poesie, in der Antikes und Nordisches sowie Altes und Neues vereinigt ist.

Nach Euphorions tödlichem Sturz steigt die Aureole "wie ein Komet zum Himmel" (vor V. 9904), während "aus der Tiefe" (vor V. 9905) seine Stimme fleht: "Lass mich im düstern Reich, / Mutter, mich nicht allein!" (V. 9905-06). Euphorions tragisch-heroisches Schicksal bedeutet jedoch nicht das Ende seiner Kunst. Durch sie bleibt er auch über den Tod hinaus mit den Zurückgebliebenen verbunden. Er wird also "nicht allein" sein; denn "kein Herz" wird sich von ihm "trennen" (V. 9907-10). Und so preist der Chor noch einmal Euphorions "Lied und Mut" als "schön und gross" (V. 9914). In seinem Trauergesang, der eigentlich Byron gilt, spricht der Chor, entgegen seiner sonst üblichen Rolle, "ernst und

---

[85]Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 256).
[86]Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 256).

hoch reflektierend"[87]:

> Doch erfrischet neue Lieder,
> Steht nicht länger tief gebeugt:
> Denn der Boden zeugt sie wieder,
> Wie von je er sie gezeugt. (V. 9935-38)

Verheissungsvoll verkündet der Chor, dass immer wieder "neue Lieder" erstehen werden. Denn Goethe weiss, "dass die Natur ewig produktiv, bis ins Innerste göttlich, lebendig, ihren Typen getreu und keinem Alter unterworfen ist."[88] Und in ähnlichem Sinne gesteht auch Wilhelm am Ende der *Wanderjahre*: "Wirst du doch immer aufs neue hervorgebracht, herrlich Ebenbild Gottes!"[89]

Euphorion lässt "Kleid, Mantel und Lyra" (vor V. 9955) zurück, die symbolisch sein Vermächtnis an die Nachwelt darstellen.[90] Dabei werden die "Exuvien" (vor V. 9935) Euphorions von Phorkyas interpretiert:

> Noch immer glücklich aufgefunden!
> Die Flamme freilich ist verschwunden,
> Doch ist mir um die Welt nicht leid.
> Hier bleibt genug, Poeten einzuweihen,
> Zu stiften Gild- und Handwerksneid,
> Und kann ich die Talente nicht verleihen,
> Verborg ich wenigstens das Kleid. (V. 9955-61)

Es bleibt der Nachwelt überlassen, wie sie das dichterische Vermächtnis nutzt und ob diese Überlieferung dazu dient, neue "Poeten einzuweihen," oder ob sie dazu führt, "Gild- und Handwerksneid" hervorzurufen. Euphorion verbindet in seiner Kunst den antiken und modernen Geist. Auf ihr kann die folgende Generation aufbauen; denn in der Kunst gründet

---

[87]Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 256).
[88]Brief an Karl Friedrich von Reinhard, 13. August 1812 (XIX, 667); vgl. auch Katharina Mommsen, S. 126.
[89]*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 493.
[90]Katharina Mommsen, S. 70.

das Spätere auf dem Früheren. Doch wird es sich dabei nicht um die alten Lieder handeln, sondern die künftige Generation wird "neue Lieder" hervorbringen. Die Überlieferung muss erneuert werden. In Analogie zu Euphorions Abschied gesteht Goethe daher einmal:

> Nun will ich zum Danke fliegen,
> Nur mein Bündel bleibe liegen.
>
> Heute geh ich. Komm ich wieder,
> Singen wir ganz andre Lieder.
> Wo so viel sich hoffen lässt,
> Ist der Abschied ja ein Fest.[91]

Nicht um Bewahrung geht es Goethe, sondern um eine ständige Weiter- und Höherentwicklung: die Zukunft wird "andre Lieder" singen.

Helena folgt ihrem Sohn und kehrt in den Hades zurück: "Persephoneia, nimm den Knaben auf und mich!" (V. 9944). So scheint sich auch an Helena "ein altes Wort" zu bewahrheiten, "dass Glück und Schönheit dauerhaft sich nicht vereint" (V. 9939-40). Es besteht jedoch insofern ein Unterschied, dass Helenas "Schönheit" nicht mehr wie in früherer Zeit nur Verwirrung gestiftet und damit ein dauerhaftes "Glück" verhindert hat, sondern dass das "alte Wort" eine neue Bedeutung erlangt und über den Bund mit Faust hinaus in die Zukunft weist.[92] Und so lässt Helena bei ihrem Abschied bei Faust "Kleid und Schleier" (vor V. 9945) zurück:

> Die Göttin ists nicht mehr, die du verlorst,
> Doch göttlich ists! Bediene dich der hohen,
> Unschätzbarn Gunst und hebe dich empor:
> Es trägt dich über alles Gemeine rasch
> Am Äther hin, solange du dauern kannst. (V. 9949-53)

---

[91] *Sprichwörtlich*, I, 438; vgl. auch Eppelsheimer, S. 353-54.
[92] Eppelsheimer, S. 353.

Zwar entschwindet die schöne Gestalt, aber in dem Kleid und dem Schleier ist das Göttliche ihres Wesens bewahrt. Und wenn sie sich in Wolken auflösen und später am Horizont zu stehen kommen, so spiegeln sie "flüchtger Tage grossen Sinn" (V. 10054).

Von den Dienerinnen folgt nur Panthalis ihrer Königin in den Hades. Die anderen ziehen es vor, "auf der heiteren Oberfläche der Erde sich den Elementen"[93] zuzuordnen. Denn Panthalis erklärt:

> Wer keinen Namen sich erwarb noch Edles will,
> Gehört den Elementen an: so fahret hin!
> Mit meiner Königin zu sein, verlangt mich heiss;
> Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die
> Person. (V. 9981-84)

Die Dienerinnen, die sich weder durch "Verdienst" noch "Treue" einen "Namen" erworben haben und als kollektives Wesen aufgetreten sind, können auch im Hades ihre Persönlichkeit nicht wahren. Schon Phorkyas bezeichnet diese Dienerinnen in Sparta als "junge Brut" (V. 8776), die sich im Streit mit ihr gefällt, während es der Chorführerin als "der Ältesten" (V. 8949) gelingt, sich im kritischen Augenblick der Hilfe der Phorkyas zu versichern. So erhält sie am Ende den Namen "Panthalis" und wird damit als Individualität bestätigt. Dabei ist gerade auch die Kunst in der Lage, noch im Tod "einiges Leben" zu gewähren. In "Euphrosyne" heisst es:

> Denn gestaltlos schweben umher in Persephones
> Reiche, massenweis, Schatten vom Namen getrennt;
> Wen der Dichter aber gerühmt, der wandelt,

---

[93]Gespr. mit Eckermann, 29. Januar 1827 (XXIV, 224).

gestaltet,
Einzeln, gesellet dem Chor aller Heroen sich zu.[94]

Den Dienerinnen wird diese Gunst nicht zuteil. Sie besitzen nicht die hohe Kultur Helenas oder die Persönlichkeit der Panthalis, sondern haben noch archaische Züge. Daher werden sie den elementaren Kräften der Natur zugeführt:[95]

Ewig lebendige Natur
Macht auf uns Geister,
Wir auf sie vollgültigen Anspruch. (V. 9989-91)

Und so steht am Ausgang des dritten Aktes die Welt der Elemente und des Naturlebens der freien individuellen Persönlichkeit gegenüber und macht die kulturgeschichtliche Evolution deutlich.

Goethe ist sich dessen bewusst, dass die Antike so wie sie einmal war, nicht wieder erstehen kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch das antike Erbe verleugnen soll; denn Goethe ist noch im höchsten Alter davon überzeugt, dass der Rückblick ins Altertum unabdingbare Voraussetzung jeder höheren Kultur ist. Dabei kommt es darauf an, das Alte mit dem Neuen, das Überlieferte mit der Erfahrung zu verbinden. Und so macht Goethe einmal zu der Frage alt oder neu, klassisch oder romantisch den folgenden Vorschlag:

Und doch liesse sich dieser Widerstreit sehr leicht heben, wenn man bedenken wollte, dass jeder, der von Jugend an seine Bildung den Griechen und Römern

---

[94]"Euphrosyne," *Elegien*, I, 200.
[95]In einem Gespräch mit J. D. Falk vom 25. Januar 1813 weist Goethe auf die "Rangordnungen der Seelen" hin und erklärt: "Jede Monade geht, wo sie hingehört, ins Wasser, in die Luft, in die Erde, ins Feuer, in die Sterne; ja, der geheime Zug, der sie dahin führt, enthält zugleich das Geheimnis ihrer zukünftigen Bestimmung" (XXII, 675-76).

> verdankt, nie ein gewisses antikes Herkommen verleugnen, vielmehr jederzeit dankbar anerkennen wird, was er abgeschiedenen Lehrern schuldig ist, wenn er auch sein ausgebildetes Talent der lebendigen Gegenwart unaufhaltsam widmet und, ohne es zu wissen, modern endigt, wenn er antik angefangen hat.[96]

Hier leuchtet noch einmal der "Hauptsinn" von Goethes Darstellung der Verbindung von Faust und Helena auf. Daher ist auch gerade bei Shakespeare ein "Mickmack von Uraltem und Modernstem"[97] nicht zu verkennen. Goethe geht es nicht um die Bewahrung des einmal Gewesenen, denn dies führt zur Erstarrung, sondern um Erneuerung, Umgestaltung und Neugestaltung in der Gegenwart. Indem es durch den Bund von Helena und Faust zu einer "Ausgleichung" des klassisch-antiken und romantisch-modernen Geistes kommt, ist eine Grundlage geschaffen zur Weiterentwicklung. Und wenn das Spätere aus dem Früheren hervorgeht und auf der Überlieferung aufbaut, werden auch immer wieder "neue Lieder" und "andre Lieder" entstehen.

---

[96]"Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpfend," *SchzL*, XIV, 802-03.
[97]Brief an Karl Friedrich Zelter, [31. Dezember 1825] (WA IV, 40, S. 217).

E. Bildung und Wissenschaft

Gelehrtenwelt

Faust kehrt noch einmal in seine alte Studierstube an der Universität zurück. Mephisto bringt ihn dorthin, als Faust nach dem katastrophalen Ausgang der Beschwörung Helenas am Kaiserhof in eine tiefe Ohnmacht sinkt. Faust erlebt die Wiederbegegnung mit seiner ehemaligen Gelehrtenwelt nicht bewusst, sondern erfährt statt dessen im Schlaf die Ledavision.

Mephisto findet das enge, gotische Studierzimmer "allunverändert" und "unversehrt" (V. 6571). Die Vergangenheit scheint wie erstarrt. Alles ist noch an seinem alten Platz: Tinte, Papier, Feder und "der alte Pelz am alten Haken" (V. 6582). Allein die "Spinneweben haben sich vermehrt" und die "bunten Scheiben" sind etwas "trüber" (V. 6572-73) geworden. In dieser Umgebung hat Faust in "einer längst vergangnen Zeit" das "Leere lernen" und "Leeres lehren" (V. 6230-32) müssen. Noch im Rückblick ist die Desillusion Fausts über seine wissenschaftliche Tätigkeit deutlich:

> Sprach ich vernünftig, wie ichs angeschaut,
> Erklang der Widerspruch gedoppelt laut.
> Musst ich sogar vor widerwärtigen Streichen
> Zur Einsamkeit, zur Wildernis entweichen.
> (V. 6233-36)

Bereits Montan beklagte sich mit ähnlichen Worten über die Menschen, die nicht mehr nach Wahrheit und Erkenntnis

streben.[1] Aus diesem Grunde entschloss sich Montan zum Schweigen und zog sich in die Gebirgswelt zurück. Auch Faust konnte sich nur dadurch retten, dass er in die "Einsamkeit" entwich.

Die Macht der Vergangenheit und der Überlieferung, die Faust schon bedrückte, ist in den alten Räumen noch immer wirksam. Diese "Last des Alten" ist "zu gross," als dass sich das Lebendige, "das Neue"[2] davon loswinden könnte. So sieht Mephisto in seiner ironischen Beschreibung dieser Welt auch für die Zukunft keine grosse Veränderungen voraus; denn das Alte wird hier stets vorherrschen:

Dort, wo die alten Schachteln stehn,
Hier im bebräunten Pergamen,
In staubigen Scheiben alter Töpfe,
Dem Hohlaug jener Totenköpfe!
In solchem Wust und Moderleben
Muss es für ewig Grillen geben. (V. 6610-15)

In dieser erstarrten Umgebung erscheint selbst Mephisto, der doch immerhin als Vertreter des Alten und der Welterfahrung gilt, wie ein "wetterleuchtend Wittern" (V. 6623). Durch den gellenden, alles erschütternden Klang der Glocke lässt er in der verstaubten und vergilbten Gelehrtenwelt "die Hallen erbeben" und "die Türen aufspringen" (vor V. 6620).

In Fausts alten Pelz gehüllt, spielt Mephisto noch einmal den Gelehrten und tritt den einzelnen Vertretern dieser akademischen Welt gegenüber. In der Stufenfolge haben sich jedoch in der Zwischenzeit einige Veränderungen ergeben; alle sind einen Grad höher gerückt. Wagner, Fausts

---

[1]Vgl. in dieser Arbeit IV G "Montan."
[2]Lesart vor V. 6612, WA I, 15[2], S. 40; vgl. auch Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, S. 248-49.

ehemaliger Famulus, ist zum Doktor und Professor avanciert und ihm untersteht nun selbst ein Famulus. Der schüchterne Schüler aber, der einst bei Mephisto Rat und Hilfe suchte, ist Baccalaureus geworden. Mit wohlgefälliger Ironie übernimmt Mephisto die Rolle des selbstherrlichen Gelehrten, um sich "als Dozent noch einmal zu erbrüsten, / Wie man so völlig recht zu haben meint" (V. 6588-89), während dem Teufel diese Einbildung "längst vergangen" (V. 6591) ist.

Famulus

Auf Mephistos Läuten stellt sich zuerst Wagners Famulus ein, dessen Name Nikodemus wie das Wort "Oremus" (V. 6635) auf seine gläubige Haltung hinweisen.[3] Mit demütiger Bescheidenheit und gläubiger Ehrfurcht tritt er auch der Wissenschaft gegenüber. Er ist in der wissenschaftlichen Überlieferung fest verwurzelt und blickt ängstlich zu jeder Autorität auf. Den Vertretern der Gelehrtenwelt bringt er Anerkennung und Ehrfurcht entgegen. Aufgeschreckt durch die Glocke, wankt er heran (vor V. 6620) und möchte vor Mephisto, der ihm wie "ein Riese" vorkommt, "in die Kniee sinken" (V. 6631). In seiner Ängstlichkeit erscheint ihm Mephisto, der vor keiner Tradition Respekt hat, "fürchterlich" (V. 6628). Er tritt Wagner mit einer demütigen und aufschauenden Haltung gegenüber, während er vor andächtiger Scheu kaum den Mut hat, sich in das alte Zimmer des Doktor Faustus

[3]Der Pharisäer Nikodemus wird durch die Wunder Jesu zum Glauben bekehrt (Johannes 3, 1-13); vgl. auch Lohmeyer, S. 157.

"hereinzuwagen" (V. 6666). Dieses Verhalten des Famulus spiegelt sich in dem Wagners zu Faust wider.[4] Denn Wagner kann sich immer noch nicht in das "unbegreifliche Verschwinden" des "hohen Manns" finden und erhofft sich von seiner Wiederkehr "Trost und Heil" (V. 6660-62).

Mephisto sieht diese Gelehrtenwelt nicht in einem positiven Licht und glaubt, nur Selbstgerechtigkeit und Wissensdünkel zu erkennen. Der Famulus ist "bejahrt und noch Student" und in Mephistos Augen ein "bemooster Herr" (V. 6637-38). Sein treues Dienen und stetes, bedächtiges Sammeln von Wissen betrachtet er als die resignierte Haltung eines Gelehrten, der sich in die erstarrte Hierarchie der Wissenschaft einzufügen sucht:

Auch ein gelehrter Mann
Studiert so fort, weil er nicht anders kann.
So baut man sich ein mässig Kartenhaus,
Der grösste Geist bauts doch nicht völlig aus.
(V. 6638-41)

Der Famulus hat wenig Mut zu Neuem, so dass neben dieser bewahrenden Geisteshaltung Wagner wie "ein Beschlagner" (V. 6642) und eine unerreichbare Grösse erscheint. Wagner gilt als die herrschende Autorität. Als solche beherrscht er sämtliche Bereiche der Wissenschaft und lässt selbst den Stern Fausts verblassen, wie Mephisto leicht höhnisch feststellt:

Wer kennt ihn nicht, den edlen Doktor Wagner,
Den Ersten jetzt in der gelehrten Welt!
Er ists allein, der sie zusammenhält,
Der Weisheit täglicher Vermehrer.
Allwissbegierige Horcher, Hörer
Versammeln sich um ihn zuhauf.

---

[4]Vgl. Lohmeyer, S. 157.

> Er leuchtet einzig vom Katheder;
> Die Schlüssel übt er wie Sankt Peter,
> Das Untre so das Obre schliesst er auf.
> Wie er vor allen glüht und funkelt,
> Kein Ruf, kein Ruhm hält weiter stand:
> Selbst Faustus Name wird verdunkelt;
> Er ist es, der allein erfand. (V. 6643-55)

Diese übertrieben-ironische Beschreibung der Gelehrtenwelt durch Mephisto fordert den mutigen Widerspruch des Famulus heraus, der sich für die "Bescheidenheit" (V. 6659) seines Meisters verbürgen kann.

Baccalaureus

Von Autoritätsgläubigkeit und Traditionsverbundenheit ist der Baccalaureus weit entfernt, wie er auch in jeder anderen Beziehung das genaue Gegenteil des Famulus ist. Der heranstürmende (vor V. 6689) Baccalaureus ist weder zaghaft noch demütig und kennt auch keine Ehrfurcht. Er ist anmassend, überheblich (V. 6748) und "verwegen" (V. 6699). Ausserdem ist er einer "von den Neusten," und noch ehe er vor Mephisto steht, weiss dieser, dass er "sich grenzenlos erdreusten" (V. 6687-88) wird. Der bewahrenden Haltung des Famulus, der an der Tradition festhält, steht das anmassende Verhalten des Baccalaureus gegenüber, der alles überlieferte Wissen und jede Autorität ablehnt und dagegen rebelliert.

Dass es sich bei dem Baccalaureus nicht mehr um den "guten treuen Jungen" (V. 6741) von damals handelt, der sich der tradierten Wissenschaft und ihren Vertretern "ängstlich und beklommen" (V. 6703) nähert, macht er von vornherein deutlich. Längst hat er sich von "den alten Bücherkrusten"

(V. 6707) befreit und ist den "akademischen Ruten" (V. 6724) entwachsen. Die aufgesprengten Türen erwecken in ihm nicht Angst und "Schauer" (V. 6620) vor dem Kommenden, wie bei dem Famulus, sondern er sieht darin ein Zeichen der Hoffnung, endlich dem "Moder" (V. 6691) zu entkommen und nicht länger darin zu verkümmern oder lebendig begraben zu sein. Das tradierte Wissen der "Bärtigen" (V. 6705) ist für ihn lediglich "Schnack" (V. 6706) und damit wertlos. Während er seit seiner Schülerzeit fortgeschritten und "ein anderer" (V. 6726) geworden ist, erscheint ihm Mephisto unverändert.

Dem Alten stellt sich der Baccalaureus als Repräsentant des Neuen entgegen. Zwar findet er sich "am alten Orte" (V. 6736) ein, aber er beruft sich "ganz resolut" (V. 6735) auf "erneuter Zeiten Lauf" (V. 6738) und warnt Mephisto, dass nun "doppelsinnige Worte" (V. 6739) bei ihm nicht mehr verfangen wie einst. Auch äusserlich zeigt sich der Baccalaureus modern und fortschrittlich. Er trägt nicht den altmodischen Zopf, sondern hat einen "Schwedenkopf" (V. 6734), dessen neuer kurzer Haarschnitt das neue Zeitalter signalisiert. Die "Raupe" hat sich, wie Mephisto ironisch bemerkt, innerhalb kürzester Zeit in einen "Schmetterling" (V. 6729-30) verwandelt.

Den Wert überlieferten Wissens wie überhaupt der Tradition erkennt der Baccalaureus nicht an. Mit Arroganz setzt er sich über jede Lehrer- und Bücherweisheit hinweg und zweifelt an der Fähigkeit der Lehrer, die Wahrheit "direkt" (V. 6751) zu tradieren oder an der Möglichkeit überhaupt,

etwas durch Erfahrung zu erlangen. Der Baccalaureus nimmt eine der Jugend eigentümliche Haltung ein, indem er glaubt, alles aus sich selbst zu haben. Mephisto kommentiert diese Unabhängigkeit der Jugend:

> Wenn man der Jugend reine Wahrheit sagt,
> Die gelben Schnäbeln keineswegs behagt,
> Sie aber hinterdrein nach Jahren
> Das alles derb an eigner Haut erfahren,
> Dann dünkeln sie, es käm aus eignem Schopf;
> Da heisst es denn: der Meister war ein Tropf.
> (V. 6744-49)

Als Mephisto sich in scheinbarer Selbsterkenntnis einen Toren schilt, der nach "verborgen-goldnem Schatze" suchte und lediglich "schauerliche Kohlen" (V. 6766-67) fand, sieht der Baccalaureus in ihm den ersten Greis, der "vernünftig" sei und "Verstand" (V. 6764-65) beweise. Der Baccalaureus fühlt sich weder an die Vergangenheit noch an die Tradition oder an die Erfahrung gebunden und geht in seinem Originalitätsdünkel von dem absoluten Anspruch des Geistes aus. In seiner Überheblichkeit behauptet er:

> Erfahrungswesen! Schaum und Dust!
> Und mit dem Geist nicht ebenbürtig!
> Gesteht: was man von je gewusst,
> Es ist durchaus nicht wissenswürdig! (V. 6758-61)

Im Gegensatz dazu geht der ältere Goethe stets davon aus, dass "alles Gescheite" schon "gedacht worden" ist und man nur versuchen müsse, "es noch einmal zu denken."[5] Immer wieder betont er, dass am Menschen "nicht viel übrig"[6] bliebe, wenn man all das in Betracht zöge, was er seiner Vor- und Mitwelt verdanke. Allerdings ist sich Goethe dessen bewusst,

[5] *MuR* Nr. 441, IX, 554.
[6] Gespr. mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 159).

dass dieses Originalitätsstreben Teil des jugendlichen Verhaltens ist und er sich in seiner eigenen Sturm-und-Drang-Zeit ähnlich verhalten hat. In den *Zahmen Xenien* fragt er daher:

> "Sag nur, wie trägst du so behäglich
> Der tollen Jugend anmassliches Wesen?"
> Fürwahr, sie wären unerträglich,
> Wär ich nicht auch unerträglich gewesen.[7]

Gerade der Geist seines jugendlichen Prometheus-Gedichtes, dessen Existenz Goethe als 70jähriger gern verschweigen möchte, lebt unter der "revolutionären Jugend" der Befreiungskriege wieder auf. In einem Brief an Zelter gesteht Goethe:

> Merkwürdig ist es jedoch, dass dieses widerspenstige Feuer schon funfzig Jahre unter poetischer Asche fortglimmt, bis es zuletzt, real entzündliche Materialien ergreifend, in verderbliche Flammen auszubrechen droht.[8]

Der Baccalaureus wird im Laufe des Gesprächs mit Mephisto immer überheblicher und gröber. Er bezeichnet die Überlegenheit des Alters und der Erfahrung als "anmasslich" (V. 6674) und versucht, das Recht der Jugend gegen das Alter auszuspielen. Dabei verfällt er in einen krassen Vitalismus und Materialismus, indem er den Wert des Lebens von Blut und Kraft abhängig macht und das Recht des Starken und Tüchtigen gegenüber dem Schwachen betont:[9]

> Des Menschen Leben lebt im Blut, und wo
> Bewegt das Blut sich wie im Jüngling so?
> Das ist lebendig Blut in frischer Kraft,
> Das neues Leben sich aus Leben schafft.
> Da regt sich alles, da wird was getan,

[7] *Zahme Xenien I*, AGA I, 607.
[8] Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. Mai 1820 (XXI, 393).
[9] Vgl. auch Diener, S. 237.

Das Schwache fällt, das Tüchtige tritt heran.
Indessen wir die halbe Welt gewonnen,
Was habt ihr denn getan? Genickt, gesonnen,
Geträumt, erwogen, Plan und immer Plan!
Gewiss, das Alter ist ein kaltes Fieber
Im Frost von grillenhafter Not.
Hat einer dreissig Jahr vorüber,
So ist er schon so gut wie tot.
Am besten wärs, euch zeitig totzuschlagen.
(V. 6776-90)

In seinem übersteigerten Subjektivismus lässt der Baccalaureus nur noch das absolute eigene Ich gelten. Er glaubt, alles Bestehende allein durch seinen Willen aufheben zu können: "Wenn ich nicht will, so darf kein Teufel sein" (V. 6791). Die Welt existiert nur, soweit sein Ich sie anerkennt. Mit dieser solipsistischen Haltung usurpiert er praktisch die Rolle des Schöpfers:

Dies ist der Jugend edelster Beruf:
Die Welt, sie war nicht, eh ich sie erschuf!
Die Sonne führt ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf.
. . .
Wer, ausser mir, entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklemmender Gedanken?
Ich aber, frei, wie mirs im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken,
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.
(V. 6794-6806)

Diese Worte erinnern an jenen Rezensenten, von dem Goethe sagt, er gehöre "zu den Autochthonen, die, indem sie aus den Erdschollen hervorspringen und ihres Daseyns gewahr werden, überzeugt sind, dass die ganze Welt in diesem Augenblick geschaffen sey."[10] Der Baccalaureus geht in seinen

---

[10]Brief an Eichstädt, 30. März 1805 (WA IV, 17, S. 268); vgl. auch das Gespräch mit Eckermann am 6. Dezember 1829, in dem Goethe von jenem Mann im Orient berichtet, "der jeden Morgen seine Leute um sich versammelte und sie nicht eher an die Arbeit gehen liess, als bis er der Sonne geheissen aufzugehen. Aber hiebei war er so klug, diesen Befehl nicht

sagt, er gehöre "zu den Autochthonen, die, indem sie aus den

Vorstellungen noch weit über die idealistische Philosophie eines Fichte und Schopenhauer hinaus.[11] Goethe hat in einem Gespräch darauf hingewiesen, dass er nicht an "eine gewisse Klasse ideeller Philosophen" gedacht habe, sondern in Baccalaureus vielmehr die "Anmasslichkeit" personifiziert sei. Es handelt sich dabei um eine Anmasslichkeit,

> die besonders der Jugend eigen ist, wovon wir in den ersten Jahren nach unserem Befreiungskriege so auffallende Beweise hatten. Auch glaubt jeder in seiner Jugend, dass die Welt eigentlich erst mit ihm angefangen und dass alles eigentlich um seinetwillen da sei.[12]

In dem letzten Wort des Baccalaureus an Mephisto klingt ein Bild des frühen Faust wieder auf: "Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken" (V. 6806).[13] In dem grossen Eingangsmonolog des zweiten Teils wendet sich Faust, der den Aufgang der Sonne erwartet, geblendet von ihrem Licht ab. Der Mensch ist nicht in der Lage, direkt in das Licht der Sonne zu schauen. Andererseits gehört der Mensch auch nicht der Finsternis an. Erst die Verbindung von Licht und Dunkel, die nach Goethes Farbenlehre die Farben hervorbringt, kann der Mensch ertragen. Der Mensch kann also das Göttliche nicht unmittelbar erkennen, und Faust gesteht daher: "Am farbigen Abglanz haben wir das Leben" (V. 4727). Auf diese Weise betrachtet auch Goethe die Natur:

> Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur

---

[10] eher auszusprechen, als bis die Sonne wirklich auf dem Punkt stand, von selber zu erscheinen" (XXIV, 373).
[11]Diener, S. 240; vgl. auch Heinz Schlaffer, S. 140.
[12]Gespr. mit Eckermann, 6. Dezember 1829 (XXIV, 373).
[13]Vgl. Faust: "Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht" (V. 1087).

> im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Versuch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.[14]

Wie anders lauten dagegen die Worte des Baccalaureus, der in seinem gottähnlichen Wahn glaubt, Sonne, Mond und Welt hervorbringen zu können. Als einer von "den Neusten" will er von Überlieferung, Autorität und Erfahrung nichts wissen. Alles Überkommene hält er für veraltet und alles Tradierte für unfähig, neben seinem schaffenden, absoluten Geist bestehen zu können. Mephisto erkennt in dieser Haltung die Originalitätssucht der Jugend, die sich mit zunehmendem Alter ändern wird. Was Mephisto dem triumphierend abziehenden Baccalaureus nachruft, sind Gedanken, die Goethe immer wieder ausgesprochen hat:

> Original, fahr hin in deiner Pracht! –
> Wie würde dich die Einsicht kränken:
> Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
> Das nicht die Vorwelt schon gedacht! –
> Doch sind wir auch mit diesem nicht gefährdet,
> In wenig Jahren wird es anders sein:
> Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
> Es gibt zuletzt doch noch e' Wein. (V. 6807-14)

Dieses "Original" ist letzten Endes doch nur die Summe so unendlich vieler Einflüsse, Erfahrungen und Überlieferungen. Denn, wie Goethe hervorhebt: "Wir sind nur Originale weil wir nichts wissen."[15] Deshalb gilt Goethes Kritik besonders

---

[14] "Versuch einer Witterungslehre," *Meteorologie*, XVII, 639.
[15] "Geschichte botanischer Studien," *Botanik*, XVII, 95. Vgl. auch "Den Originalen," I, 455:

> Ein Quidam sagt: "Ich bin von keiner Schule;
> Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
> Auch bin ich weit davon entfernt,
> Dass ich von Toten was gelernt."
> Das heisst, wenn ich ihn recht verstand:
> Ich bin ein Narr auf eigne Hand.

jenen Autochthonen und Originalen, die glauben, ohne "Vorfahren,"[16] Lehrer und Meister auskommen zu können.[17]

Die Einsicht, dass wir im Grunde "alle kollektive Wesen" sind, die "empfangen und lernen" von denen, "die vor uns waren," und denen, "die mit uns sind,"[18] machen wir erst im Alter. Darauf weist Mephisto auch die im Parterre sitzende Jugend hin, die bei seinem Wort über die Originalitätssucht "kalt" (V. 6815) geblieben ist: "Bedenkt: der Teufel, der ist alt; / So werdet alt, ihn zu verstehen!" (V. 6817-18). Aus diesem Grunde handelt es sich bei dem Verhalten des Baccalaureus nicht um einen "Anachronismus," wie Müller-Seidel meint; denn der Baccalaureus ist kein "Vertreter des Originalgenies von einst,"[19] sondern er repräsentiert die revolutionäre Jugend einer späteren Zeit, nämlich der Befreiungskriege.

Nach Goethe entspricht jede Altersstufe des Menschen einer gewissen Philosophie.[20] Der Baccalaureus gehört nach dieser Einteilung zu den Idealisten, während der Famulus dem Idealismus entwachsen ist und wie Wagner zu den Skeptikern gerechnet werden kann. Auch Mephisto ist Skeptiker, aber Faust wandelt sich gegen Ende der Tragödie zum Mystiker. In

---

[16]*MuR* Nr. 790, IX, 605.
[17]Vgl. auch in dieser Arbeit II A "Wert und Last der Überlieferung und ihr Zusammenhang mit Originalität."
[18]Gespr. mit Eckermann, 17. Februar 1832 (XXIV, 767); vgl. Gespr. mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839).
[19]Walter Müller-Seidel, "Komik und Komödie in Goethes *Faust*," *Das deutsche Lustspiel*, Hrsg. Hans Steffen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), I, 99-100; vgl. auch Eichhorn, S. 49.
[20]Vgl. in dieser Arbeit II A "Lebensstufen des Menschen."

ähnliche Altersstufen kann auch – wie bereits erwähnt – die Reaktion auf Überlieferung und Erfahrung eingeteilt werden,[21] und dieser Unterschied macht sich bei den drei Vertretern der Gelehrtenwelt bemerkbar. Der Jüngling Baccalaureus "entflieht"[22] allem überlieferten Wissen und der Erfahrung; er lehnt sich dagegen auf und glaubt, alles aus sich selbst schaffen zu können. Der Famulus dagegen ist allzu sehr der Tradition verhaftet, so dass er kaum den Mut aufbringt, sich mit Neuem auseinanderzusetzen. Wagner aber scheint – wenn auch zu bedächtig und ängstlich – nach einem Ausgleich zwischen der "mittelbaren Überlieferung" und der "unmittelbaren Erfahrung" zu streben; denn – im Gegensatz zu Baccalaureus – hat er gelernt, "dass er ohne Mitwirkung anderer doch nur wenig ausrichte."[23]

Wagner

Die führende Stelle in der Gelehrtenwelt nimmt nach Fausts Weggang sein früherer Famulus ein. Aus dem trockenen und pedantischen Philister Wagner, der "von Buch zu Buch" und "von Blatt zu Blatt" (V. 1105) die alten Pergamente durchforscht hat, ist inzwischen ein angesehener Doktor und Professor geworden. Noch immer widmet Wagner sich mit Fleiss und Ausdauer der Wissenschaft und gilt als "der Weisheit täglicher Vermehrer" (V. 6646) und als "der zarteste

---

[21]Vgl. in dieser Arbeit II A "Begriffe der Überlieferung, Erfahrung und Autorität" und V A "Entstehung der Tragödie."
[22]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 349.
[23]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343 und 350.

gelehrter Männer" (V. 6677). Obwohl er "Ruf" und "Ruhm" (V. 6653) erworben hat, bleibt er bescheiden. Das Studierzimmer seines "alten Herrn" ist "unberührt" (V. 6664-65). Er wartet noch immer auf seine Rückkehr, von der er sich "Trost und Heil" (V. 6662) erhofft.

Doktor Wagner hat sich in der Zwischenzeit der Naturwissenschaft zugewandt. Aber der Natur steht er nach wie vor fremd gegenüber. Von der Studierstube, wo Wagner "die alten Pergamente" (V. 6989) entfaltete, hat er sich in das Laboratorium begeben, wo er "wie ein Kohlenbrenner" (V. 6678) am alchemistischen Herde experimentiert. Der trockene Buchgelehrte Wagner hat also den Schritt zu einer mechanistisch-materialistischen Richtung der Wissenschaft vollzogen, wie Mephisto betont: "Er ist es, der allein erfand" (V. 6655). In seinem Laboratorium bereitet Wagner in mühevoller Arbeit die künstliche Herstellung eines Menschenwesens in der Retorte vor. In dieser alchemistischen Tätigkeit tritt er die Nachfolge von Fausts Vater an, von dem der Sohn im ersten Teil berichtet:

> Mein Vater war ein dunkler Ehrenmann,
> Der über die Natur und ihre heilgen Kreise,
> In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise,
> Mit grillenhafter Mühe sann,
> Der in Gesellschaft von Adepten
> Sich in die Schwarze Küche schloss
> Und nach unendlichen Rezepten
> Das Widrige zusammengoss. (V. 1034-41)

Die Arbeit, die Fausts Vater noch "dunkel" begann, setzt Wagner auf einer bewussteren Stufe in seinen Experimenten fort.[24] Er bewahrt den Traditionszusammenhang, indem er als

[24]Lohmeyer, S. 159-60.

Fausts Famulus gewissermassen die Rolle des Enkels in der Generationsfolge übernimmt und die Tradition weiterführt.

Wagner arbeitet an seinem grossen Werk nun schon "monatelang" mit grosser Hingabe, Ausdauer und Konzentration sowie "im allerstillsten Stillen" (V. 6675-76). Nach den Vorschriften der "alten Pergamente" sammelt Wagner die "Lebenselemente" und fügt sie "mit Vorsicht eins ans andre" (V. 6989-91), um auf künstlichem Wege etwas ganz Neues zu schaffen, nämlich ein menschenähnliches Wesen. Mit banger Sehnsucht und der "ernstesten Erwartung" (V. 6822) sieht er dem glücklichen Augenblick, der "Sternenstunde" (V. 6667) entgegen, die das Gelingen seines Experiments bringen soll. Mephistos Erscheinen kennzeichnet den Augenblick, auf den Wagner so "ängstlich" (vor V. 6832) gewartet hat. Denn Mephisto ist "der Mann, das Glück ihm zu beschleunen" (V. 6684) und den "Stern der Stunde" (V. 6832) herbeizuführen. Goethe bestätigt die Vermutung Eckermanns, dass Mephisto "zur Entstehung des Homunculus heimlich gewirkt"[25] habe. Und so bedankt sich Homunculus bei seinem "Vetter," im "rechten Augenblick" (V. 6885-86) zur Stelle zu sein.

Das Zustandekommen eines "grossen Werkes" (V. 6675) hängt nicht nur von dem unermüdlichen Sammeln von Erfahrung und Wissen sowie dem ernsthaften Laborieren und Experimentieren ab, sondern auch von dem Glück des "Zufalls" (V. 6868). In der Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen sind der richtige Zeitpunkt und der glückliche Zufall von

---

[25]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 375).

grosser Bedeutung, so dass oft "die schönsten Entdeckungen nicht sowohl durch Menschen als durch die Zeit gemacht"[26] werden. Goethe weiss, dass sich das Wissen und Können überliefern und aneignen lässt, aber er ist sich auch bewusst, dass "die Einsichten der Menschen in natürliche Dinge" oft gerade "durch ein naheliegendes Bedürfnis" oder "durch einen Zufall"[27] gefördert werden, und er gesteht daher: "Wie vieles sind wir nicht dem Zufall, dem Handwerk, einer augenblicklichen Aufmerksamkeit schuldig."[28] Ein andermal betont Goethe: "Zum Entdecken gehört Glück, zum Erfinden Geist, und beide können beides nicht entbehren."[29] Mephisto trifft gerade in dem Moment ein, als das "herrlich Werk . . . gleich zustand gebracht" (V. 6834) ist. Homunculus redet Wagner höhnisch mit "Väterchen" an, während Mephisto für ihn der "Vetter" (V. 6885) ist, der durch seine Anwesenheit "im rechten Augenblick" (V. 6886) bei der Entstehung "Pate stand."[30] Der "eigentliche Initiator" aber ist Faust, "der mit seinem Entschluss, Helena 'sehnsüchtigster Gewalt' ins Leben zu ziehen, die Entelechie aus der Präexistenz im Reich der 'Mütter' heraufruft." Und so weiss sich auch Homunculus "mit Fausts strebender Sehnsucht eins" und "hat Einsicht in

---

[26]"Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 847; vgl. in dieser Arbeit II D "Geschichte der Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Überlieferung"; vgl. auch Lohmeyer, S. 178.
[27]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 339.
[28]*FL*, Didakt. Teil, sinnlich-sittliche Wirkung, XVI, 244; vgl. auch *FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 34.
[29]"Erfinden und Entdecken," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 891.
[30]Lohmeyer, S. 182.

die mythische Tiefe des Augenblicks."[31]

Wagners anfängliche Bescheidenheit als Wissenschaftler und Forscher verwandelt sich mit dem zunehmenden Fortschritt seines Experiments in Vermessenheit. Wagner will nicht nur das Geheimnis der natürlichen Zeugung entdecken, sondern sie in Zukunft durch einen künstlichen Vorgang ersetzen. Dadurch glaubt er, dem Menschen einen "höhern Ursprung" verleihen zu können. Das Wirken der Natur soll mit Hilfe des menschlichen Verstandes überflüssig gemacht und durch den mechanistisch-materialistischen Vorgang abgelöst werden:

> Behüte Gott! wie sonst das Zeugen Mode war,
> Erklären wir für eitel Possen.
> Der zarte Punkt, aus dem das Leben sprang,
> Die holde Kraft, die aus dem Innern drang
> Und nahm und gab, bestimmt, sich selbst zu zeichnen,
> Erst Nächstes, dann sich Fremdes anzueignen,
> Die ist von ihrer Würde nun entsetzt;
> Wenn sich das Tier noch weiter dran ergötzt,
> So muss der Mensch mit seinen grossen Gaben
> Doch künftig höhern Ursprung haben. (V. 6838-47)

Was die Natur durch "die holde Kraft, die aus dem Innern" dringt, aus sich heraus langsam entwickeln und organisch zu einem Ganzen wachsen lässt, will Wagner auf mechanistischem Wege schaffen. Durch die "Mischung" von "vielhundert Stoffen" will er den "Menschenstoff gemächlich komponieren," "verlutieren" und "kohobieren" (V. 6849-53) und auf diese Weise sein Werk vollenden. In seinem Wahn glaubt der Wissenschaftler Wagner, das Wirken der Natur durch chemische Verbindungen, mechanisches Können und die Macht des denkenden Verstandes ersetzen zu können:

> Was man an der Natur Geheimnisvolles pries,

---

[31]Eppelsheimer, S. 264.

> Das wagen wir verständig zu probieren,
> Und was sie sonst organisieren liess,
> Das lassen wir kristallisieren. (V. 6857-60)

Während Wagner glaubt, durchaus etwas "Neues" schaffen zu können, weist der welterfahrene Mephisto darauf hin, dass es sich dabei um etwas Altes handelt; denn er hat in seinen "Wanderjahren" schon "kristallisiertes Menschenvolk" (V. 6862-64) gesehen.

Die Entwicklung des Lebens vollzieht sich nach Goethe zwischen "Stoff" und "Form," deren Bildung von innen heraus durch einen "Trieb," ein "Streben"[32] bewirkt wird, während andererseits die Kristallographie "nicht produktiv" ist: "sie ist nur sie selbst und hat keine Folgen. . . . Sie gibt dem Geist eine gewisse beschränkte Befriedigung."[33] Goethe hat einmal auf die Grenze einer solchen künstlichen Zeugung und damit die Grenze der Wissenschaft überhaupt hingewiesen. In den *Zahmen Xenien* heisst es:

> "Was ist denn die Wissenschaft?"
> Sie ist nur des Lebens Kraft.
> Ihr erzeugt nicht das Leben,
> Leben erst muss Leben geben.[34]

Aus diesem Grunde folgt Homunuculus in der antiken Welt Griechenlands dem Ruf der "Natur" (V. 7837); denn er möchte "im besten Sinne entstehn" (V. 7831). Homunculus ist reines

---

[32]"Bildungstrieb," *Botanik*, XVII, 174.

[33]"Fragmentarisches," *Geologie und Mineralogie*, XVII, 634; vgl. Diener, S. 253-55; vgl. ausserdem Goethes Bemerkung in "Betrachtung über Morphologie überhaupt," *Botanik*, XVII, 116: "Die Anwendung mechanischer Prinzipien auf organische Naturen hat uns auf die Vollkommenheit der lebendigen Wesen nur desto aufmerksamer gemacht, und man dürfte beinah sagen, dass die organischen Naturen nur desto vollkommener werden, je weniger die mechanischen Prinzipien bei denselben anwendbar sind."

[34]*Zahme Xenien V*, AGA I, 647.

Geistwesen und sucht durch die Natur zur organischen Ganzheit zu gelangen. Denn erst Geist und Natur zusammen bilden eine Einheit, und so geht auch Goethe davon aus, "dass Geist und Materie, Seele und Körper . . . die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern."[35] Mit Homunculus will daher Wagner auch sogleich das Problem des Gegensatzes von "Seel und Leib" (V. 6894) besprechen. Aber als reiner Geist ist Homunculus durch die "vollkommene Menschwerdung noch nicht verdüstert und beschränkt" und lehnt "das Räsonieren" über solch "unbegreifliche Dinge"[36] ab.

Wagner besitzt als rationaler Denker durchaus die Qualitäten des zweiten Forschertyps, zu dem "sorgfältige Experimentatoren" und "vorsichtige Sammler von Erfahrungen"[37] gehören. Allerdings ist er naturfremd, und für Goethe müssen "schauen, wissen, ahnen, glauben" in der Forschung "doch eigentlich zusammenwirken."[38] Wagner besitzt zwar das "Wissen," aber nicht das "Schauen"; er besitzt den "Geist," aber nicht die "Natur." Ihm fehlt jenes Schauen, das den Astronomen mit Makarie verband und jenes Einfühlen in die Natur, das Montan zur Gesteinsfühlerin hinzog. Ihm fehlt ausserdem jenes "Erstaunen," mit dem sich Platon "der Natur nähert"[39] und das auch Goethe als Naturforscher bewahrt:

---

[35]Brief an Karl von Knebel, 8. April 1812 (XIX, 653).
[36]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 374-75).
[37]*FL*, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 526; vgl. auch in dieser Arbeit II D "Naturforscher und die Überlieferung."
[38]Brief an Christian Dietrich von Buttel, 3. Mai 1827 (XXI, 741).
[39]*FL*, Hist. Teil, Römer, XVI, 328; vgl. auch in dieser Arbeit II D "Arten der Überlieferung, ihr Wert und ihre

"Zum Erstaunen bin ich da."[40] Oder wie er ein andermal gesteht:

> Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, . . . ist das Erstaunen; und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze."[41]

Auch Faust fühlt dieses "Erstaunen," diese Ergriffenheit, als er zu den Müttern gehen soll:

> Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil;
> Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure,
> Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure. (V. 6272-74)

Bezeichnend ist, dass Wagner nach einem ursprünglichen Plan mit in die antike Natur Griechenlands reisen sollte, ihm aber in der endgültigen Fassung von Homunculus befohlen wird, zurückzubleiben und weiterhin in den "alten Pergamenten" zu forschen.[42] Während Homunculus die Quelle des natürlichen Lebens aufsucht, um zu entstehen, soll Wagner im Laboratorium "Lebenselemente" (V. 6990) sammeln. Dabei gibt Homunculus seinem Erfinder noch den Rat: "Das Was bedenke, mehr bedenke Wie!" (V. 6992); er selbst aber hofft, "das Tüpfchen auf das i" (V. 6994) zu entdecken. Wie wichtig dieses "Wie" ist, geht schon daraus hervor, dass es auch der kolonisierende Faust des fünften Aktes aus den Augen verliert und sich ganz auf das "Was" konzentriert: das grosse Landgewinnungsprojekt, dem alles Menschliche, Natürliche und Höhere zum Opfer fallen.

---

[39] Aneignung."
[40] "Parabase," *Gott und Welt*, I, 516.
[41] Gespr. mit Eckermann, 18. Februar 1829 (XXIV, 319); vgl. auch *MuR* Nr. 412, IX, 546.
[42] Vgl. Plp 73, V, 567.

Wagner kann als Lohn für seine Forschertätigkeit und sein Streben lediglich "Gold, Ehre, Ruhm, gesundes, langes Leben, / Und Wissenschaft und Tugend - auch vielleicht" (V. 6997-98) erwarten. Wie den Alchimisten ist es Wagner also nur möglich, "jene drei obersten Erfordernisse zur höchsten irdischen Glückseligkeit" - nämlich "Gold, Gesundheit und langes Leben" - zu erreichen, aber von den "drei hohen Ideen" - nämlich "Gott, Tugend und Unsterblichkeit"[43] - kann er höchstens noch "Tugend" erlangen, während "Gott" und "Unsterblichkeit" der Gelehrsamkeit nicht zugängig sind.[44]

Homunculus

Homunculus ist als reines Geistwesen ein "wohlgebildetes Zwerglein," in dem "ein allgemeiner historischer Weltkalender enthalten"[45] ist. Was Homunculus mit Hilfe seines "tiefen historisch-mythischen Naturells"[46] erfassen kann, bezeugt er sogleich nach seiner Geburt; denn ihm ist alles bekannt, was seit der Erschaffung des Menschen geschehen ist. Mit Mephisto gerät er daher in eine "chronologische Kontrovers"[47] über die Stunde der Vorbereitung zur Pharsalischen Schlacht. Ausserdem weiss er, dass "jetzt eben" (V. 6940) die Klassische Walpurgisnacht stattfindet, die "seit Anbeginn der mythischen Welt immer in

---

[43]*FL*, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 391.
[44]Vgl. auch Diener, S. 245.
[45]Plp 73, V, 566.
[46]Plp 73, V, 567.
[47]Plp 73, V, 567.

Thessalien"[48] abgehalten wird. Selbst auf dem Weg nach Griechenland lässt sein "grenzenloses Geschwirre geographisch-historischer Notizen"[49] seine Begleiter nicht zur Ruhe kommen.

Homunculus will entstehen und als Geistwesen zur menschlichen Verkörperung gelangen. Aus diesem Grunde wendet er sich in Griechenland an zwei Naturphilosophen, die über das Entstehen lange nachgedacht haben. Von Thales wird die Lage des Homunculus so gesehen:

> Er ist, wie ich von ihm vernommen,
> Gar wundersam nur halb zur Welt gekommen:
> Ihm fehlt es nicht an geistigen Eigenschaften,
> Doch gar zu sehr am Greiflich-Tüchtighaften.
> Bis jetzt gibt ihm das Glas allein Gewicht;
> Doch wär er gern zunächst verkörperlicht.
> (V. 8247-52)

Als geistiges Wesen ist Homunculus zwar ein "innerlich Grenzenloses," aber auch ein "äusserlich Begrenztes."[50] Er ist an die Glasphiole gebunden, ohne die er nicht existieren kann: "Natürlichem genügt das Weltall kaum; / Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum" (V. 6883-84). Trotzdem drängt es Homunculus danach, das Glas zu durchbrechen und Mensch zu werden. Diese Menschwerdung bringt zwar für geistige Wesen eine Verdüsterung und Beschränkung mit sich, ist aber die Voraussetzung für ein echtes Menschentum.[51] Allerdings ist diese Verdüsterung nur vorübergehend und auf das Menschsein beschränkt; denn "jede Entelechie" ist "ein

---

[48]Plp 73, V, 567.
[49]Plp 73, V, 567.
[50]*MuR* Nr. 392, IX, 543.
[51]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 374-75); vgl. auch Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677).

Stück Ewigkeit."[52]

Dass es sich bei Homunculus tatsächlich um eine "reine Entelechie" handelt, bestätigt eine Aufzeichnung Riemers vom 30. März 1833. Dort heisst es:

> Auf meine Frage, was Goethe unter dem Homunculus gedacht, erwiderte mir Eckermann: Goethe habe damit die reine Entelechie darstellen wollen, den Verstand, den Geist, *wie er vor aller Erfahrung in's Leben tritt*; denn der Geist des Menschen komme schon höchst begabt an, und wir lernten keineswegs alles, wir brächten schon mit. Ihm selbst sei die Welt schon sehr früh aufgegangen, vor aller Erfahrung; er habe sie durchgesehen, noch ehe er Erfahrung gemacht. . . . Ja, Goethe habe vor dem Homunculus selbst eine Art Respekt gehabt.[53]

Der menschliche Geist bringt schon gewisse Begabungen mit, die dann durch die Erfahrung des Vergangenen und Gegenwärtigen ergänzt werden müssen. Der Mensch besteht also sowohl aus Angeborenem wie aus Erworbenem. In der "reinen Entelechie" ist schon keimhaft die Entwicklung enthalten. Sie ist "die holde Kraft," die dazu "bestimmt" ist, "sich selbst zu zeichnen." Es handelt sich dabei um einen ständigen Austausch von Nehmen und Geben, und so hoffen auch die seligen Knaben, dass Faust ihnen das von ihm Gelernte "lehren" (V. 12083) möge.

Als Entelechie drängt auch Homunculus, sobald er "in der Flasche als leuchtendes Wesen,"[54] erscheint, zur Tätigkeit: "Dieweil ich bin, muss ich auch tätig sein" (V. 6888).

---

[52]Gespr. mit Eckermann, 11. März 1828 (XXIV, 677); vgl. auch Katharina Mommsen, S. 172.
[53]Zitiert nach Katharina Mommsen, S. 168-69; Riemers Nachlassnotiz wurde erstmals veröffentlicht von H. Düntzer, *Goethes Faust* (Leipzig, [2]1857), S. 525.
[54]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 374).

Aufgrund dieser "positiven Tatkraft"[55] unterscheidet sich Homunculus von Mephisto. Denn obwohl Homunculus diesem auch "an geistiger Klarheit gleicht," ist er ihm doch "durch seine Tendenz zum Schönen und förderlich Tätigen"[56] überlegen.

Homunculus beweist seine ihm angeborene "Gabe" (V. 6902) dadurch, dass er das Innere des schlafenden Faust "beleuchtet" (vor V. 6904) und erkennt, dass er "in seinem paralysierten Zustande einer höheren Hülfe bedarf."[57] Durch sein Handeln will Homunculus Faust wieder "genesen" (V. 6967) lassen. Dabei ist er der einzige, der in der Lage ist, Fausts mythischen Traum von der Zeugung Helenas wahrzunehmen. Denn Homunculus ist "ein Wesen, dem die Gegenwart durchaus klar und durchsichtig"[58] und der ausserdem im Besitz eines "tiefen historisch-mythischen Naturells" ist, während das Auge Mephistos nicht "frei" (V. 6926) ist. Er stammt aus dem "Norden" und "Nebelalter" und ist "im Düstern" und in einem "Wust von Rittertum und Pfäfferei" (V. 6923-27) zu Hause. Diese Umgebung ist gekennzeichnet durch Naturferne und die "Last des Alten." Fausts "ahnungsvoller Traum" (V. 6933) dagegen beschreibt eine ursprüngliche Natur im ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens:

> An grosser Fläche fliesst Peneios frei,
> Umbuscht, umbaumt, in still- und feuchten Buchten;
> Die Ebne dehnt sich zu der Berge Schluchten,
> Und oben liegt Pharsalus, alt und neu. (V. 6952-55)

Während der gotische Norden eine veraltete

---

[55]Gespr. mit Eckermann, 2. März 1831 (XXIV, 469).
[56]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 375).
[57]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 374).
[58]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 374).

Vergangenheitswelt repräsentiert, ist die Antike der Erneuerung und dem Leben zugeordnet. Deshalb will Homunculus nun Faust auf dem Weg nach Griechenland vorleuchten.

Nereus und Chiron

Auf seiner Suche nach menschlicher Verkörperung schliesst sich Homunculus dem Neptunisten Thales an, der ihn zu dem weisen Meergott Nereus führt. Nereus ist im "tiefsten Herzen" über die Menschen ergrimmt, da sie die ihnen angeborenen Möglichkeiten nicht nutzen: "Gebilde, strebsam, Götter zu erreichen, / Und doch verdammt, sich immer selbst zu gleichen" (V. 8096-97). Die Menschen ignorieren die Altersweisheit des weisen Nereus und weisen auch seinen Rat zurück. Aus diesem Grunde will er ihn auch dem Thales versagen:

> Was Rat! Hat Rat bei Menschen je gegolten?
> Ein kluges Wort erstarrt im harten Ohr.
> Sooft auch Tat sich grimmig selbst gescholten,
> Bleibt doch das Volk selbstwillig wie zuvor.
> (V. 8106-09)

Die Menschen verschliessen sich also dem Rat der Weisen und verlassen sich statt dessen auf ihre eigene Erfahrung, was dazu führt, dass sie immer wieder die gleichen Fehler begehen und ihre göttliche Anlage in sich verkümmern lassen. Es handelt sich dabei um eine Klage, die auch der alte Goethe immer wieder "im Munde führt," und diese Klage lautet: "Die Menschen lassen sich ja nicht raten."[59]

---

[59]F. von Müller an Julie von Egloffstein, 4. Juli 1824 (Biedermannsche Ausgabe, III/1, S. 708).

Aber nicht nur Nereus, sondern auch Chiron zweifelt an dem Wert der erzieherischen Tätigkeit. Chiron ist der berühmte Erzieher der griechischen Heroen und kann sowohl von dem "hehren Argonautenkreise" (V. 7365) berichten als auch von dem edelsten und tüchtigsten Helden der Griechen, Herkules, in dem das verwirklicht ist, "was alle Menschen göttlich preisen" (V. 7386). Über seine Erziehertätigkeit macht sich Chiron jedoch keine Illusionen und weist deshalb auch Fausts Lob zurück:

> Das lassen wir an seinem Ort!
> Selbst Pallas kommt als Mentor nicht zu Ehren;
> Am Ende treiben sies nach ihrer Weise fort,
> Als wenn sie nicht erzogen wären. (V. 7341-44)

Wenn selbst die göttliche Unterweisung von Pallas Athene in der Gestalt des Mentor bei Telemach, dem Sohn des Odysseus, auf die Dauer nichts ausrichten kann, ist es kaum verwunderlich, wenn auch Chiron die Mühe des Erziehers vergeblich erscheint. Doch kann er Faust als Vermittler dienen, obwohl er sein sehnsüchtiges Begehren nicht versteht. Dabei ist Chiron nicht nur Pädagoge, sondern auch ein berühmter Arzt, der "die Wurzeln bis ins Tiefste kennt, / Dem Kranken Heil, dem Wunden Lindrung schafft" (V. 7346-47). So weiss er, auch den Heroen mit seiner Heilkunst stets "Hülf und Rat" (V. 7350) zu geben. Aber diese Kunst ist schliesslich von "den Wurzelweibern und den Pfaffen" (V. 7352) übernommen worden. Chirons Pessimismus wird also noch durch das Bewusstsein verstärkt, dass seine grosse ärztliche Wissenschaft im Mittelalter verfallen ist. Er weiss, dass die grosse griechische Heldenzeit vorbei ist und blickt sehnsüchtig auf

sie zurück. Allerdings teilt er mit der weiter blickenden Tochter des Äskulap die Hoffnung, dass Äskulap "endlich doch der Ärzte Sinn verkläre / Und vom verwegnen Totschlag sie bekehre" (V. 7453-54).

Vulkanismus und Neptunismus

Das Thema des Entstehens und der Evolution durchzieht auch die ganze Klassische Walpurgisnacht. Durch die Gegenüberstellung des vulkanischen und neptunischen Prinzips in der Gebirgsentstehung findet eine Auseinandersetzung über die Frage einer gewaltsamen, plötzlichen Umwälzung oder einer allmählichen fortschreitenden Entwicklung statt. Es ist die Frage Revolution oder Evolution auf geologischem Gebiet. Bereits die Landschaft ist Ausdruck dieses Gegensatzes; denn der Weg führt von dem Bergland "am obern Peneios" (vor V. 7080), wo Seismos herrscht, über die gewässer- und pflanzenreiche Ebene des "untern Peneios" (vor V. 7249), wo die Nymphen zu Hause sind, zum Ägäischen Meer.

Seismos vertritt das gewaltsam "Emporgebürgte" (V. 7575) und betrachtet die vulkanische Eruption als die Ursache aller Gebirgsbildung. Die Schönheit der Welt führt er allein auf sein "Streben, Drängen, Drücken" (V. 7536) zurück, durch das er "mit Kraft" (V. 7519) sich "nach oben" drängt, wo ihm "alles weichen muss" (V. 7521-22):

> Das hab ich ganz allein vermittelt,
> Man wird mirs endlich zugestehn,
> Und hätt ich nicht geschüttelt und gerüttelt,
> Wie wäre diese Welt so schön! (V. 7550-54)

Als seine "höchsten Ahnen" (V. 7558) betrachtet Seismos "Nacht" und "Chaos" (V. 7561) und gehört somit der vorolympischen Epoche an. Er ist "uralt" (V. 7574), und schon für die Sphinx, die "in tausend Jahre thront" (V. 7242), ist er wie Poseidon "jener Alte, längst Ergraute, / Der die Insel Delos baute" (V. 7531-32). Noch unter den Teilnehmern des Bergfestes in den *Wanderjahren* findet das Tun des Seismos Anhänger, indem sie die Erschaffung der Welt "mit kolossalem Krachen und Heben, mit wildem Toben und feurigem Schleudern" als "ungleich naturgemässer"[60] ansehen als das langsame bildende Wirken der Natur mit seinen "ruhigen Wirkungen," die, wie Goethe einmal betont, "denn doch der Natur am allergemässesten sind."[61]

Dem gewaltsam in die Höhe drängenden vulkanischen Tun des Seismos widersetzen sich die an Naturkatastrophen gewöhnten Sphinxe: "Doch wir ändern nicht die Stelle, / Bräche los die ganze Hölle" (V. 7528-29). Wie der Granit, der in seiner "Grundfeste" trotz der in der Ferne tobenden Vulkane "unerschüttert bleibt,"[62] lassen sich auch die Sphinxe nicht beirren und beharren auf ihrem Platz: "Ein Sphinx wird sich daran nicht kehren: / Wir lassen uns im heiligen Sitz nicht stören" (V. 7580-81). Den gewaltsamen Veränderungen des Seismos stellen die Sphinxe ihr Beharren auf dem Bestehenden, Ursprünglichen und Dauernden entgegen.

---

[60]*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 284.
[61]Brief an von Leonhard, 9. März 1814 (WA IV, 24, S. 188).
[62]"Über den Granit," *Geologie und Mineralogie*, XVII, 482.

Dass der von Seismos neu aufgeworfene Berg nicht dauerhaft sein wird, erkennt die Bergnymphe Oreas. Sie weiss, dass alles plötzlich Entstandene genauso plötzlich wieder vergehen wird, während dem organisch Gewachsenen lange Dauer beschieden ist. Von ihrem Naturfelsen gesteht sie:

> Mein Gebirg ist alt,
> Steht in ursprünglicher Gestalt.
> Verehre schroffe Felsensteige,
> Des Pindus letztgedehnte Zweige!
> Schon stand ich unerschüttert so,
> Als über mich Pompejus floh. (V. 7811-16)

Im Gegensatz dazu ist der vulkanische Berg des Seismos "in Einer Nacht" (V. 7808) entstanden, wird aber "beim Krähn des Hahns" (V. 7818) auch wieder verschwunden sein. Daher bezeichnet Oreas eine solche Erscheinung als ein "Gebild des Wahns" (V. 7817) und als ein "Märchen" (V. 7819).

Eine der vulkanischen Erhebung polar entgegengesetzte Haltung nehmen die Sirenen ein:

> Ohne Wasser ist kein Heil!
> Führen wir mit hellem Heere
> Eilig zum Ägäischen Meere,
> Würd uns jede Lust zuteil. (V. 7499-7502)

Während die Sphinxe dem Vulkanausbruch mit Beharren antworten, streben die Sirenen dem Meer zu, wo sie allein "ein freibewegtes Leben" (V. 7515) erwarten können. Statt einer plötzlich eruptiven Veränderung vertreten sie einen allmählichen stetigen Werdeprozess.

Die theoretischen Auseinandersetzungen über das vulkanische und neptunische Prinzip und die Schöpfungsmächte findet schliesslich zwischen den beiden antiken Naturphilo-

sophen Anaxagoras und Thales statt.[63] Dabei steht Anaxagoras auf der Seite des Seismos und vertritt die Auffassung: "Durch Feuerdunst ist dieser Fels zu Handen" (V. 7855). Aber Thales setzt dieser These die Behauptung entgegen: "Im Feuchten ist Lebendiges erstanden" (V. 7856). Beim Bergfest in den *Wanderjahren* leiten die Vertreter des Neptunismus die "Erdgestaltung aus einer nach und nach sich senkend abnehmenden Wasserbedeckung"[64] her. Und im Aufsatz "Über den Granit" heisst es ganz ähnlich: "es senkt sich das Wasser, die höhern Berge werden grün, es fängt alles an, von Leben zu wimmeln."[65]

Zur Unterstützung seiner These beruft sich Anaxagoras auf den "in Einer Nacht" (V. 7859) durch Seismos mit Gewalt hervorgebrachten Berg. Thales leugnet die Möglichkeit vulkanischer Kräfte nicht und akzeptiert auch den neu entstandenen Berg: "Er ist auch da, und das ist gut zuletzt" (V. 7870). Aber wie schon für Oreas alles plötzlich Entstandene den Keim des Untergangs in sich trägt, vermisst auch Thales in einer solchen gewaltsamen Entstehung den Ansatz zur weiteren Entwicklung: "Was wird dadurch nun weiter fortgesetzt?" (V. 7869). Den Vorteil des organischen Wachstums sieht Thales gerade darin, dass die Natur in ihrem Werden weder im Grossen noch im Kleinen auf abruptes Hervorbringen oder Gewalt angewiesen ist:

---

[63]Anaxagoras (500-428 v. Chr.), griechischer Philosoph; Thales (639-546 v. Chr.), einer der sieben Weisen Griechenlands.
[64]*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 283.
[65]"Über den Granit," *Geologie und Mineralogie*, XVII, 482; vgl. auch Diener, S. 437-38.

> Nie war Natur und ihr lebendiges Fliessen
> Auf Tag und Nacht und Stunden angewiesen.
> Sie bildet regelnd jegliche Gestalt,
> Und selbst im Grossen ist es nicht Gewalt.
> (V. 7861-64)

Gerade weil der Neptunismus naturgemässer ist und ein geduldiges Werden voraussetzt, hat sich auch Goethe ihm angeschlossen.[66] Ähnlich wie Thales gesteht er einmal: "so muss es mir mit Gewalt abgenötigt werden, wenn ich etwas für vulkanisch halten soll, ich kann nicht aus meinem Neptunismus heraus."[67] Goethe erkennt in der Natur eine ruhige Entwicklung und Folge an und unterstützt eine allmähliche Bildung der Erde und das organische Werden aus dem Wasser.[68] Noch knapp vier Monate vor seinem Tod schreibt Goethe, dass er die Ansichten des zum Vulkanisten gewordenen Alexander von Humboldt trotz aller Überzeugungskraft nicht teilen könne. Denn obwohl diese Art die

> geologischen Gegenstände aufzunehmen und darnach zu operieren meinem Zerebralsystem ganz unmöglich wird, so hab ich mit wahrem Anteil und Bewunderung gesehen wie dasjenige, wovon ich mich nicht überzeugen kann, bei ihm folgerecht zusammenhängt und mit der ungeheuren Masse seiner Kenntnisse in eins greift.[69]

Als Anaxagoras im weiteren Verlauf des Geschehens einen Meteor mit "Geprassel," "Zischen" und "Donnern" (V. 7926-27) vom Mond fallen sieht, ist zwar Homunculus bereit, derartige "Künste" zu loben, "die schöpferisch, in Einer Nacht, /

[66] Vgl. Katharina Mommsen, S. 191 und 194.
[67] "Laacher See," *Geologie und Mineralogie*, XVII, 584; vgl. auch *MuR* Nr. 602, IX, 578: "Der allgemeine neuere Vulkanismus ist eigentlich ein kühner Versuch, die gegenwärtige unbegreifliche Welt an eine vergangene unbekannte zu knüpfen."
[68] Vgl. Diener, S. 441-42.
[69] Brief an Wilhelm von Humboldt, 1. Dezember 1831 (XXI, 1024).

Zugleich von unten und von oben" (V. 7942-45) Gebirge zustande bringen, aber der Neptunist Thales gerät in einen Zwiespalt und bezeichnet die Erzählung des Anaxagoras als reine Phantasie und Theorie: "Es war nur gedacht" (V. 7946). Für ihn sind solche gewaltsamen Hervorbringungen Hexenwerk und nie ganz frei von Magie: "Sie fahre hin, die garstige Brut!" (V. 7948)[70]

Die Überlegenheit des Thales und den Vorrang des Neptunismus zeigt schon allein die Hinwendung "zum heitern Meeresfeste" (V. 7949), das den Höhepunkt der Klassischen Walpurgisnacht darstellt. Auch Homunculus, der sich zunächst "zwischen" (vor V. 7857) die beiden Naturphilosophen gestellt sieht, entscheidet sich schliesslich für Thales und die langsame Gestaltungskraft des Wassers. Wenn Homunculus "weislich" (V. 8131) entstehen und zu einem organischen und sich ständig steigernden Leben gelangen will, muss er sein "Heil" im "Wasser" (V. 7499) suchen. Thales führt Homunculus zum Meergott Nereus und zum Gott der Verwandlung Proteus. Er verzichtet auf das Angebot des Anaxagoras, sogleich "Grossem" (V. 7877) nachzustreben und frühzeitig König über ein Zwergenreich zu werden. Auch lehnt er den trügerischen Vorschlag Mephistos ab, "auf eigne Hand" (V. 7848) seine Entstehung zu verfolgen. Statt dessen will er den Rat des Proteus befolgen und "im kleinen" anfangen und sich erst "nach und nach" zu "höherm Vollbringen" (V. 8261-64) bilden. Und so vereinigt sich Homunculus mit dem "Ozean" (V. 8320). Von

---

[70]Vgl. auch Katharina Mommsen, S. 196.

Liebe zu der Göttin Galatea ergriffen, zerschellt er seine Phiole an ihrem Muschelwagen. Die "Symptome des herrischen Sehnens" (V. 8470), von denen Homunculus erfasst wird, entsprechen dabei dem "Verlangen" des Schmetterlings in "Selige Sehnsucht," das zu "höherer Begattung" und dem "Stirb und werde"[71] führt. Homunculus aber ergiesst sich aufflammend in das Meer, um seinen Werdeprozess zu beginnen, so wie es ihm Thales empfohlen hat:

> Gib nach dem löblichen Verlangen,
> Von vorn die Schöpfung anzufangen!
> Zu raschem Wirken sei bereit!
> Da regst du dich nach ewigen Normen
> Durch tausend, abertausend Formen,
> Und bis zum Menschen hast du Zeit. (V. 8321-26)

Nicht plötzlich und unvorbereitet wird der Werdegang des Homunculus vor sich gehen, sondern er wird sich in stetigen Metamorphosen und nach einem ewig bewährten Vorgang vollziehen. Das Element aber, das ihm zu seiner Menschwerdung verhelfen wird, ist das Wasser. Denn das Wasser ist "vom Schönen, Wahren durchdrungen," aus ihm ist alles "entsprungen," und durch das Wasser wird alles "erhalten" (V. 8434-36). Allerdings kommt es zum Abschluss des Meeresfestes zu einer Verbindung der gegensätzlichen Elemente, indem die Sirenen nicht nur das "Wasser," sondern auch das "Feuer" (V. 8482) preisen; ja, alle stimmen in ein Lob der Elemente "alle vier" (V. 8487) ein.

In der Gelehrtenwelt von Fausts alter Universität stehen sich in dem Famulus und dem Baccalaureus

---

[71] *West-östlicher Divan*, III, 299.

Traditionsverbundenheit und die Loslösung von jeder Tradition und Erfahrung gegenüber. Dabei nimmt der Baccalaureus die typische Haltung der Jugend ein, die alles selbständig aus sich wissen und tun zu können glaubt. Baccalaureus betrachtet sich von der Vor- und Mitwelt unabhängig und damit als "Original." Diesen Originalitätsdünkel hat Goethe zwar als einen törichten Irrtum abgelehnt, ihn aber der Jugend als eine vorübergehende Entwicklungsphase zugestanden. Was Goethe jedoch stets angestrebt hat, ist die sinnvolle und fruchtbare Verbindung von "mittelbarer Überlieferung" und "unmittelbarer Erfahrung."

Auch in Wagners Forschertätigkeit werden die in Goethes Auffassung "notwendigen Doppelingredienzien des Universums" miteinander konfrontiert, nämlich Geist und Leben oder Kunst und Natur. Die Problematik der modernen Wissenschaft spiegelt sich in dem Experiment Wagners wider, der glaubt, Leben auf künstlichem Wege hervorbringen zu können. Durch seine einseitig materialistische Methode will er die Rätsel des Lebens lösen. Was Wagner mit Homunculus versucht, wird in der heutigen modernen Forschung mit der Gentechnik und der künstlichen Zucht von Nobelpreisträgern unternommen. Wagners Experiment wird noch einmal dadurch widerlegt, dass die richtige "Mischung" von "vielhundert Stoffen" nicht ausreicht, Homunculus zu seiner Geburt zu verhelfen. Denn bei der "reinen Entelechie" handelt es sich um jene "holde Kraft," die dazu "bestimmt" ist, "sich selbst zu zeichnen."

Und so ist auch Homunculus als reines Geistwesen mit seiner Existenz nicht zufrieden, sondern er folgt dem Ruf der "Natur," da er "gern im besten Sinn entstehn" möchte. Was jedoch im Falle des Wissenschaftlers Wagner lediglich Vermessenheit war, könnte in der modernen Forschung zu Frevel werden.

Noch einmal in der Auseinandersetzung zwischen den Naturphilosophen Thales und Anaxagoras stehen sich zwei Prinzipien gegenüber. Zwar sind sich die beiden Philosophen in dem Ruf "Natur" einig, aber sie unterscheiden sich darin, wie das Entstehen vor sich gehen soll. Während Thales sich für ein allmähliches Entstehen im Wasser einsetzt, unterstützt Anaxagoras die gewaltsame und plötzliche Art des Seismos. Aber nicht nur auf politischem Gebiet setzt sich Goethe für Evolution ein und lehnt Revolutionen ab, sondern auch auf wissenschaftlichem, da "die ruhigen Wirkungen" seiner Meinung nach "denn doch der Natur am allergemässesten sind." Und so erreicht schliesslich die Klassische Walpurgisnacht ihren Höhepunkt in dem "heitern Meeresfeste," das sowohl den Hymnus auf die Elemente bringt als auch den Beginn von Homunculus' allmählicher organischer Entstehung, Entwicklung und Steigerung durch das Wasser.

F. Zusammenfassung

In der Tragödie *Faust II* werden die Bereiche des menschlichen Lebens, wie Gesellschaft, Politik, Geschichte, Natur, Kunst und Wissenschaft, noch einmal als "lauter für sich bestehende kleine Weltenkreise"[1] erfasst. Innerhalb dieser Kreise treffen immer wieder Vergangenheit und Gegenwart, Tradition und neue Entwicklung aufeinander.

Auch dieses Werk gibt "Rechenschaft"[2] über eine dreitausendjährige Entwicklung. Dabei ist sich Goethe bewusst, dass die Antike nicht wiederkehren wird, aber er weiss, dass aus ihr unsere Welt hervorgegangen ist. Ähnlich wird auch Goethes Welt, von der wir uns seither entfernt haben, nicht wiederkehren. Aber indem das Gedächtnis an frühere Zeiten aufrechterhalten wird, kann nicht nur die Kontinuität gesichert, sondern auch verhindert werden, dass die alten Fehler wiederholt werden. Denn in der Kulturgeschichte gründet das Spätere auf dem Früheren, und daher ist für die Gegenwart das Wissen um die geschichtlich entstandene Situation sowie eine Orientierung an der Vergangenheit, die jedoch nicht zur Nachahmung werden darf, von Bedeutung.

Diese Orientierung an der Vergangenheit mangelt der Gesellschaft am Kaiserhof. Sie lebt nur der Gegenwart und hat weder ein Verständnis für die Vergangenheit noch kümmert sie sich um die Zukunft. Für den Kaiser ist die grosse Vergangenheit kein Ansporn, selbst Grosses zu leisten, und

[1] Gespr. mit Eckermann, 13. Februar 1831 (XXIV, 445).
[2] *West-östlicher Divan*, III, 332.

er verfällt einem modernen, sardanapalischen Leben. Aber auch Fausts grosses kolonisatorisches Werk ist nicht ohne Gefahren, die darin bestehen, dass sich der menschliche Taten- und Machtwille verabsolutiert. Fausts Landgewinnungsprojekt wird zur "unbedingten Tätigkeit" in einer bedingten Welt, was zuletzt immer "bankerott"[3] macht. In seinem unbedingten Wollen wird Faust durch das bedingte und naturhafte Dasein des alten Paares gehindert. Indem er ihre Existenz zerstört, gibt Faust etwas Dauerhaftes und Beständiges und damit "Jahrhunderte" (V. 11337) der Vernichtung preis. Erst in seiner Zukunftsvision kommt es zu einer Beschränkung auf die dem Menschen angeborenen und von ihm entwickelten Fähigkeiten, die sich stets im "Gemeindrang" (V. 11572) bewähren sollen, um Freiheit und Leben zu erhalten und zu verdienen. Nur auf diese Weise ist eine Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich.

Für die sich ewig wiederholende Geschichte der Völker ist die Schlacht von Pharsalus ein "grosses Beispiel" (V. 7018). Dieser Kampf, in dem "Gewalt Gewaltigerem" (V. 7019) gegenübersteht, wiederholt sich in der Auseinandersetzung der beiden Kaiser im vierten Akt und setzt sich auch in der Geschichte bis zur Französischen Revolution und darüber hinaus fort. In der mythologischen Frühzeit der Klassischen Walpurgisnacht wird bereits das Dauernde, Ursprüngliche und Beharrende der Sphinxe mit dem plötzlichen, eruptiven

---

[3] *MuR* Nr. 461, IX, 557.

Umsturz des Seismos konfrontiert. Diese revolutionären Vorgänge spiegeln den geschichtlichen Fortgang wider, in dem Revolution und Krieg einer evolutionären Entwicklung gegenüberstehen. Auch am neuzeitlichen Kaiserhof kommt es zur Anarchie. Das fehlende Herrscherbewusstsein des Kaisers sowie der Leichtsinn und die Genussucht des Volkes führen zum Krieg, in dem der Kaiser die Gefahr läuft, sein Reich zu verlieren.

Im Mittelpunkt der Tragödie steht also die Frage, wie der Mensch einer grossen vergangenen Kultur gegenübertreten soll. Für Faust ist Helena der Inbegriff der antiken Schönheit, und sein Gang zu den Müttern ist der erste Versuch, sie in der Gegenwart heraufzubeschwören. Doch kann die schöne Gestalt nicht "mit Gewalt" (V. 6560) für die Neuzeit gerettet werden. Erst auf dem Weg der Entwicklung und des Reifens kann Faust jene "Grossheit" (V. 9016) erlangen, die ihn der göttlichen Gestalt ebenbürtig macht und seinem sehnsüchtigen Begehren die Erfüllung bringt. Aber gerade auch der Besitz des "Höchsten" (V. 9486) ist nicht sicher und fordert immer wieder die Bereitschaft zur heldenhaften Bewährung heraus. Diese heroische Kampfbereitschaft und der Opfermut verselbständigen sich in Euphorion, wenn er das neue Arkadien von den Feinden "unerobert" (V. 9859) bewahren will. Durch den Bund zwischen dem mittelalterlichen Ritter und der antiken Schönheit kommt es zu einer "Ausgleichung"[4] zwischen dem klassisch-antiken und dem

---

[4]Gespr. mit Eckermann, 16. Dezember 1829 (XXIV, 376).

romantisch-modernen Geist. Dabei findet die Annäherung nicht durch eine einseitige Hinwendung zum antiken oder nordisch-mittelalterlichen Geist statt, sondern es kommt zur Vermählung zweier Welten. Aus dieser Verbindung geht als schöpferische Frucht der Genius der Neuzeit hervor. Euphorion vereinigt in sich und seiner Kunst antike und moderne Züge, die vergangene und die gegenwärtige Zeit. Sein "Mut" aber und seine Lieder, die "schön und gross" (V. 9914) sind, weisen bereits voraus in eine Zeit, wenn andere und "neue Lieder" erstehen werden. Diese Haltung zeugt von "der Offenheit des Faust-Dichters für den Horizont künftiger Epochen."[5]

Wie in der Kunst so ist auch in der Wissenschaft der Rückblick auf die Vergangenheit wichtig. In den drei Vertretern der Gelehrtenwelt stehen sich nicht nur verschiedene Lebensstufen, sondern auch die ihnen entsprechenden Haltungen zur Überlieferung gegenüber. Der Baccalaureus ist der Vertreter der Jugend, der "Neusten" (V. 6687), und als solcher lehnt er jede Überlieferung und Erfahrung ab und vertraut einzig seinem absoluten Geist. Er ist das Gegenstück zum Famulus, der durch seine bewahrende Haltung der Tradition verhaftet ist und sich an der Autorität orientiert, aber allzu ängstlich dem Neuen gegenübertritt. Wagner versucht, die "mittelbare Überlieferung" mit der "unmittelbaren Erfahrung"[6] zu verbinden, aber er ist naturfremd, und ihm fehlt jene Fähigkeit, die es ihm erlaubte,

---

[5]Eppelsheimer, S. 354.
[6]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343.

"das Erforschliche" zu erforschen und "das Unerforschliche ruhig zu verehren."[7] Seine künstlichen Experimente, die das Wirken der Natur ersetzen und überbieten wollen, grenzen an Vermessenheit. Sie ähneln der Masslosigkeit Fausts, der als technischer Kolonisator die dämonische Hilfe der Magie nicht scheut, um sein Werk zu vollbringen. Homunculus aber zeigt, dass Geist und Leben durchaus "notwendige Doppelingredienzien"[8] sind; denn als reines Geistwesen sucht er, in der antiken Natur seine natürliche Entstehung nachzuholen. Indem Homunculus den langsamen Werdegang durch Metamorphosen im Wasser vorzieht, wird die Auseinandersetzung zwischen den beiden Naturphilosophen Thales und Anaxagoras zugunsten eines allmählichen, organischen Entstehens und nicht einer plötzlichen, gewaltsamen Umwälzung entschieden. Nicht "Gewalt," sondern "ruhige Wirkungen"[9] gewährleisten "Folge,"[10] die für Goethe in der Entwicklung des Menschen von grosser Bedeutung ist.

---

[7]*MuR* Nr. 1207, IX, 651.
[8]Brief an Karl von Knebel, 8. April 1812 (XIX, 653).
[9]Brief an von Leonhard, 9. März 1814 (WA IV, 24, S. 188).
[10]*Sankt-Rochus-Fest zu Bingen*, XII, 482; Gespr. mit Riemer, 19. März 1807 (XXII, 440-41).

VI. Schlussbetrachtung

Die Untersuchung von Goethes Begriff der Überlieferung hat gezeigt, dass der mit Schillers Tod sich vollziehende Übergang zum Spätwerk des Dichters mit dem Willen zu einer überlieferbaren Gründung verbunden ist. Es folgt eine Epoche der Rückschau, des Beschäftigens mit der Vergangenheit, aber auch des vergleichenden Deutens und Vorfühlens. Sie bedeutet für das Werk Goethes den Beginn "einer mythischen und symbolischen Verallgemeinerung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens."[1] Der Wille zur Überlieferung erwächst aus dem Bewusstsein, dass das Ende einer Epoche bevorsteht, in der noch der Glaube an Absolutes bewahrt wurde, und dient als Gegengewicht zur Entfremdung und Trivialisierung des Lebens. Dabei geht es Goethe weniger um das Tradieren von Sitten, Gebräuchen, religiösen Überzeugungen oder moralischen und kulturellen Vorstellungen, sondern von übergeschichtlichen, zeitlosen und den einzelnen Menschen überdauernden absoluten Werten.

Allerdings ist auch für Goethe dieses Traditionsbewusstsein nicht immer selbstverständlich gewesen. Als junger Dichter des Sturm und Drang ist auch er von der Idee des Originalgenies beeindruckt. Beeinflusst besonders von dem englischen Dichter Edward Young sehen die Stürmer und Dränger in der Originalität eine Gabe der Natur, die keiner Vervollkommnung bedarf. Sie wenden sich von Autorität und

[1] Mattenklott, S. 284.

Tradition ab. Genie ist etwas Naturgegebenes und von der Überlieferung Unabhängiges; das Kunstwerk verdankt seine Entstehung einer angeborenen schöpferischen Gabe und nicht angeeignetem Wissen und Können. In dieser Genielehre gipfelt vorläufig eine Entwicklung, die in der Renaissance begonnen hat. Im Mittelalter galt *imitatio* als musterhaft, so dass die Nachahmung grosser Vorbilder als bindende Verpflichtung angesehen wurde, und noch im Barock empfiehlt Opitz den Dichtern die Nachahmung bedeutender Vorgänger. Aber die *Querelle des anciens et des modernes* in Frankreich und die Auseinandersetzung über das Genie in den fünfziger und sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts in England und Schottland führt auch in Deutschland unter den jungen Dichtern eine Debatte über das Originalgenie herbei. Und noch während der Zeit der Befreiungskriege spricht der nun ältere Goethe von dem Originalitätsdünkel einer anderen, jungen Generation.

Allerdings gibt es auch während der Zeit der intensivsten Auseinandersetzung über das Originalgenie Stimmen, die von der engen und enthusiastischen Auffassung des Genies abweichen. Der schottische Gelehrte Alexander Gerard geht davon aus, dass Genie zwar angeboren ist, aber durch erworbene Fähigkeiten und Wissen ergänzt werden muss. Kant stimmt dieser Auffassung Gerards zu:

> Genie ist nicht etwa ein Daemon, der Eingebungen und Offenbarungen ertheilt. Man muss sonst manches gelernt oder formlich und methodisch studirt haben, wenn genie einen Stof haben soll. genie ist auch nicht eine besondere [methode] Art und Qvelle der Einsicht; sie muss iederman können migetheilt und verstandlich gemacht werden. Nur dass genie darauf

> komt, wozu talent und Fleis nicht bringen würde.[2]

Und so schöpft man vor allem in der Renaissance und Klassik aus der grossen vergangenen Tradition und kommt auf diese Weise zu einem Ausgleich von Originalität und Tradition. Goethe ist sich in seinem Spätwerk dessen bewusst, zugleich Schuldner und Gläubiger seiner Zeit zu sein; jeder Dichter ist sowohl Erbender als auch Stifter. Aber nur wenn das Verhältnis zum Überlieferten schöpferisch ist, kann aus dem Aufnehmen von Tradition auch das Schaffen neuer Werke werden.

Das Fehlen revolutionärer Elemente in Goethes Werk und seine Abwendung von den politischen Realitäten ist keine blosse Flucht aus der Politik und dem Weltgeschehen, sondern in seinem Suchen nach der den Erscheinungen zugrundeliegenden Gesetzlichkeit begründet. Deshalb lehnt er es ab, sich um "Zeitungen und Neuigkeiten" zu kümmern; denn "an allen diesen Ereignissen nahm ich jedoch nur insofern teil, als sie die grössere Gesellschaft interessierten."[3] Goethe geht es um übergeordnete Prinzipien und Kategorien; er will das Absolute, Wahre, Bedeutende, Prinzipielle und Bleibende tradieren, die das aktuell Geschichtliche überdauern und transzendieren. Daher klagt auch Wilhelm: "am Neuen sehen sie nur das Seltsame, im Seltenen jedoch alsobald das Bedeutende

---

[2]"Reflectionen zur Anthropologie" Nr. 899, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XV: *Handschriftlicher Nachlass*, zweiter Teil, erste Hälfte, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1923), S. 393; vgl. Fabian, "Indroduction," *An Essay on Genius 1774*, von Alexander Gerard, S. XXIV.

[3]*Dichtung und Wahrheit*, X, 772.

zu erblicken dazu gehört schon mehr."[4] Um den "inneren Zusammenhange" der Dinge zu erkennen, ist deshalb auch für Wilhelm von Humboldt "die Anschauung der wirkenden Kräfte" wichtig, da "die vollständige Durchschauung des Besonderen immer die Kenntnisse des Allgemeinen voraussetzt" und "das Auffassen des Geschehenen von Ideen geleitet seyn"[5] muss. Der Augenblick besitzt aus diesem Grunde für Goethe unendlichen Wert, da sich in ihm die Ewigkeit offenbart. Selbst der Wert der Vergangenheit hängt von dem Ernstnehmen des gegenwärtigen Augenblicks ab, da durch ihn das Vergehende für die Zukunft bewahrt wird. Aber Goethes Gedankengang erstreckt sich nicht nur vom Vergangenen zum Zukünftigen, sondern reicht bis in überirdische Weltenräume, wenn er von der Existenz der Monaden spricht und den besten von ihnen "einen allgemeinen historischen Überblick"[6] zuerkennt.

Für Goethe kommt es auf das Festhalten am Wahren und Überdauernden an, und für ihn ist das Bestehen absoluter Werte wichtig. Im Jahre 1814 schreibt er daher dem jungen Schopenhauer in das Stammbuch: "Willst du dich deines Wertes freuen, / So musst der Welt du Wert verleihen."[7] Durch die Fähigkeit und Kraft zur Wertverleihung macht der Mensch von seiner höchsten Möglichkeit Gebrauch. Die Kunst erfüllt in diesem Zusammenhang besonders für Schiller eine bedeutende Aufgabe; denn sie kann nützlich sein, belehren und bessern.

---

[4]*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 356.
[5]Albert Leitzmann, Hrsg. *Wilhelm von Humboldts Werke*, Bd. IV: *1820-1822* (Berlin: B. Behr's Verlag, 1905), S. 46-47.
[6]Gespr. mit J. D. Falk, 25. Januar 1813 (XXII, 677).
[7]*Sprichwörtlich*, I, 423.

Sie gibt dem Dichter die Möglichkeit, die Würde des Menschen zu bewahren und zu tradieren. Daher ruft Schiller die Künstler auf:

> Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
> Bewahret sie!
> Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben![8]

Noch kurz vor seinem Tode bezeichnet sich Schiller daher als einen "Idealisten," der sich schämen würde, sich "nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten, und nicht wir die Dinge."[9] Dass der Dichter durch seine Kunst der Vergangenheit Gestalt geben und sie für die Zukunft bewahren kann, hat Goethe immer wieder gezeigt. Er weiss um die Kraft des Wortes, das beständiges Leben zu verleihen vermag. Diese Macht der Dichter hat George Steiner klar erkannt:

> Der Dichter ist Erschaffer neuer Götter und Erhalter der Menschen: daher leben Achill und Agamemnon weiter, brennt der grosse Schatten des Ajax noch immer, weil der Dichter aus der Sprache einen Damm gegen die Vergänglichkeit errichtet und der Tod sich die scharfen Zähne vergebens an seinen Worten ausbeisst.[10]

Goethe transzendiert nicht nur den politischen und geschichtlichen Bereich, sondern setzt sich auch in der Literatur über kulturelle und nationale Grenzen hinweg, indem er noch im hohen Alter programmatisch eine Weltliteratur fordert.

---

[8]Friedrich Schiller, "Die Künstler," *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Gedichte*, hrsg. und eingel. von Alexander Abusch (Berlin: Aufbau, 1955), S. 181.
[9]Schiller an Wilhelm von Humboldt, 2. April 1805, in: Fritz Jonas, Hrsg., *Schillers Briefe* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, o.J.), VII, 226.
[10]George Steiner, "Der Dichter und das Schweigen," *Sprache und Schweigen: Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, übers. von Axel Kaun (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), S. 92.

Durch seine Bemühungen in den Naturwissenschaften seit Italien entdeckt Goethe die Urphänomene, die, wie er gesteht,

> wir in ihrer unerforschlichen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht anschauen, und uns sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart.[11]

Weil ihm die Urphänomene das den Erscheinungen zugrundeliegende Gesetz offenbaren, beschäftigt sich Goethe während der Französischen Revolution mit der Metamorphose der Pflanzen, während der Kampagne in Frankreich mit der Farbenlehre und während der Julirevolution mit der Morphologie. Durch seine Naturforschung findet Goethe einen Zugang zum Verständnis des Menschen und der Geschichte. Die Urphänomene sind für Goethe "das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann." Sie sind seine Grenze, und "ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen."[12] Da der Verstand nicht zur Natur hinaufreicht, muss der Mensch "sich zur höchsten Vernunft erheben" können, "um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbaret." Die Urphänomene zielen nicht auf den Nutzen einer Sache, sondern sind Ausdruck des höchsten Bewusstseins des "Werdenden" und "Lebendigen."[13] Nutzen und Zweck aber ist die Devise des Bundes in den *Wanderjahren*, der damit einen Weg verfolgt, den Goethe ablehnt.

---

[11]"Karl Wilhelm Nose," *Neptunismus und Plutonismus, Geologie und Mineralogie*, XVII, 600.
[12]Gespr. mit Eckermann, 18. Februar 1829 (XXIV, 319).
[13]Gespr. mit Eckermann, 13. Februar 1829 (XXIV, 316).

Ausser den sich ihm in der Natur offenbarenden Urphänomenen schafft Goethe in seiner Dichtung eine Welt der geistigen Verbindlichkeiten durch die Symbole. Im Zusammenhang mit dem *Divan* hat Goethe diese sein Spätwerk kennzeichnende Darstellungsart zusammengefasst: "alles Reale geläutert, sich symbolisch auflösend."[14] Der *Divan* und *Faust II* sind Ausdruck dieser symbolischen Darstellung, durch die Goethe das Bedeutende, Absolute und Wahre vermitteln will. Die *Wanderjahre* dagegen, in denen alles Streben nach Höherem im Diesseitigen und Alltäglichen untergeht, stellen keine erwägenswerte, sondern eine zu vermeidende Entwicklung dar. Der Roman ist das Warn- und Schreckensbild einer möglichen Welt.

Im *Divan* wendet sich Goethe dem östlichen Kulturraum zu, so dass Morgenland und Abendland, Östliches und Westliches aufeinandertreffen. Die Hinwendung zum Osten dient nicht der illusorischen Wiederherstellung einer vergangenen Ursprünglichkeit, sondern als Ansporn und Anregung zu neuem Schaffen. Es kommt zu einer wechselseitigen Spiegelung von Frühzeit und Spätzeit, von Osten und Westen, von Jugend und Alter mit dem Ziel, Altes und Neues fruchtbar miteinander zu verbinden. In *Faust II* wird durch die Begegnung zwischen dem gotischen Norden und dem antiken Süden nicht eine blosse Wiederbelebung, sondern über Jahrtausende hinweg eine Verbindung zweier kulturgeschichtlicher Welten erstrebt. Dabei ermöglicht der Überblick über eine dreitausendjährige Kultur und Geschichte, dass vom Vergangenen her das Gegenwärtige

---

[14]Brief an Karl Friedrich Zelter, 11. Mai 1820 (XXI, 393).

zum Zukünftigen wird.

In den *Wanderjahren* allerdings fordern die Vertreter der neuen ökonomischen Zeit die Konzentration auf die Gegenwart, während die Beschäftigung mit der Vergangenheit und Zukunft als Ablenkung von dem zu nutzenden Augenblick angesehen wird. Nicht absolute, die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse transzendierende Werte sind in dieser Gesellschaft von Bedeutung, sondern das neue wirtschaftliche System ist allein auf Nutzung, Zweck und Verwertung ausgerichtet.

Goethe hat in seinen drei Alterswerken Zeiten des Umbruchs dargestellt. In ihnen ist die Rückbesinnung auf die Vergangenheit stets besonders wichtig. Das zeigen der historische Rückblick in den *Noten und Abhandlungen* des *Divans* und der kulturgeschichtliche Entwicklungsgang in der Klassischen Walpurgisnacht. Doch verstehen es weder die Organisatoren des Bundes in den *Wanderjahren* noch der Faust des fünften Aktes, das Neue harmonisch mit dem Alten zu verbinden, so dass der neuen technischen Welt die alte, traditionelle Daseinsweise der Vernichtung preisgegeben wird. Es bewahrheitet sich auch hier, dass "eine Folgezeit die vorhergehende zu verdrängen und aufzuheben sucht, anstatt ihr für Anregung, Mitteilung und Überlieferung zu danken."[15] Gerade in der neuen Gesellschaft der *Wanderjahre* ist "der Augenblick" nicht Ausdruck der "Ewigkeit"; denn weder die "Vergangenheit" ist "beständig" noch "das Künftige" im

---

[15]Brief an Franz Bernhard von Bucholtz, 14. Februar 1814 (XIX, 726).

"voraus lebendig."[16]

Die von Goethe in den *Wanderjahren* dargestellte neue gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung ist nur als abschreckendes Beispiel glaubhaft; denn diese Welt entbehrt aller überzeitlichen, absoluten Werte, um deren Überlieferung es Goethe gerade geht. In den letzten Jahren seines Lebens hat sich Goethe immer wieder mit der neuen technischen und wirtschaftlichen Zeit auseinandergesetzt. Er hat sich der praktischen Anwendung der Wissenschaft und Technik nicht widersetzt, so lange sie für das menschliche Leben vorteilhaft und förderlich ist:

> Die Wissenschaft erhält ihren Wert, indem sie nützt, die Menschen lehrt, wie man lange verborgene, verkannte, ans Licht gezogene, neuentdeckte Vorteile zu unübersehbarem Gebrauch anwenden könne. Das falsche Wissen dagegen hindert die Anwendung, ja verkehrt sie; dawider soll und muss man sich erklären.[17]

Es kommt Goethe also darauf an, die Ergebnisse der Wissenschaft auf eine menschenwürdige Weise nutzbar zu machen und sinnvoll anzuwenden und nicht einfach alles technisch Machbare und Durchführbare zu realisieren. Goethe ist besorgt um die Auswirkung der Wissenschaft und Technik auf Mensch und Gesellschaft. Die Gefahr besteht für ihn darin, dass der Fortschritt verabsolutiert wird und um jeden Preis erzielt werden soll, so dass dadurch alles Menschliche, Natürliche und Höhere unterzugehen droht.

In diesem Zusammenhang beklagt sich Goethe einmal darüber, dass die Deutschen im Gegensatz zu den mit einem

---

[16] *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, VIII, 333.
[17] Brief an Joseph Stanislaus Zauper, 7. September 1821 (XXI, 463).

"grossen praktischen Verstande"[18] ausgezeichneten Engländern ein Übermass an spekulativem Geist besässen, durch den sie "die Wissenschaften unzugänglich"[19] machten. Es täte also not, den Deutschen "weniger Philosophie und mehr Tatkraft, weniger Theorie und mehr Praxis"[20] beizubringen. Gerade in den Wissenschaften besteht die Möglichkeit, dass der Forscher "vor lauter Gelehrsamkeit und Hypothesen nicht mehr zum Sehen und Hören"[21] kommt und durch die Beschränkung auf bestimmte Theorien den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert. Schon in seiner Zeit hat sich Goethe kritisch mit der Zersplitterung und Abstraktion in den Naturwissenschaften und der zunehmenden Spezialisierung auseinandergesetzt.

Den Wert der Überlieferung sieht Goethe darin, dass durch sie "das Entfernte verbunden, das Zerrissene ergänzt wird."[22] Sein geschichtlicher Sinn lässt ihn die Bedeutung der Vergangenheit für die Zukunft erkennen; denn, wie er dem Kanzler von Müller erklärt: "die Beleuchtung des Vergangenen wuchert für die Zukunft. Wir lernen den Moment würdigen, wenn wir ihn alsobald zu einem historischen machen."[23] Goethes Anschauung ist also auch eine der Zukunft verpflichtete. Aber auch Goethes alter Mentor Herder und der jüngere Hegel betrachten Tradition als ein wertvolles Vermächtnis. Und auch Schiller fordert den Universalhistoriker in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Jena dazu auf, "das

---

[18]Gespr. mit Eckermann, 1. September 1829 (XXIV, 371).
[19]*MuR* Nr. 589, IX, 576; vgl. auch *MuR*, Nr. 590, IX, 576.
[20]Gespr. mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 690).
[21]Gespr. mit Eckermann, 18. Mai 1824 (XXIV, 556).
[22]*FL*, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344.
[23]Gespr. mit F. von Müller, 23. August 1827 (XXIII, 485).

Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen." Denn nur wenn es dem Menschen gelingt, "sich mit der ganzen Vergangenheit zusammenzufassen und mit seinen Schlüssen in die ferne Zukunft vorauszueilen," kann er "die vorschnellen Entscheidungen des Augenblicks und die beschränkten Urteile der Selbstsucht"[24] vermeiden. Goethe begrüsst daher Hegels Willen zur Überlieferung und seine Bemühung um die Ausbildung der jungen Generation:

> es tut freilich not, dass in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewahren, in die man sie von Jugend auf verstrickte, ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transzendieren.[25]

Die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der Tradition bedeutet für Goethe jedoch nicht, dass die Überlieferung unreflektiert übernommen werden soll. Goethe hat jede nachahmende Tätigkeit und museale Betrachtungsweise abgelehnt und sich für eine Umgestaltung und Erneuerung der Überlieferung eingesetzt. Fünfzig Jahre nach seinem Tod teilt diese Auffassung auch noch Nietzsche. Gleichzeitig weist dieser Philosoph darauf hin, wie wichtig die Tradition als kulturelle Grundlage für die Menschen ist und wie wenig diese Erkenntnis beachtet wird:

> Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der *Tradition*: alle

---

[24]Schiller, "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", Bd. VI: *Erzählungen, Historische Schriften*, S. 528-29.
[25]Brief an Hegel, 7. Oktober 1820 (XXI, 420-21).

> Institutionen, die diesem Instinkt ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geist wider den Geschmack . . . Im Grunde denkt und tut man nichts, was nicht den Zweck verfolgte, diesen Sinn für Überlieferung mit den Wurzeln herauszureissen. Man nimmt die Tradition als Fatalität: man studiert sie, man erkennt sie an (als "Erblichkeit" –), aber man *will* sie nicht. Die Anspannung eines Willens über lange Zeitfernen hin, die Auswahl der Zustände und Wertungen, welche es machen, dass man über Jahrhunderte der Zukunft verfügen kann – das gerade ist im höchsten Masse antimodern. Woraus sich ergibt, dass die *desorganisierenden* Prinzipien unserem Zeitalter den Charakter geben.[26]

Goethe aber war dieser Anspannung des "Willens über lange Zeitfernen hin" fähig; denn er lebte, wie er selbst gesteht, "in Jahrtausenden,"[27] und sein Blick ging nicht nur zurück in die Vergangenheit, sondern auch voraus in die Zukunft.

Nach einer Zeit der "Erschütterung der Tradition"[28] hat in unserem Jahrhundert besonders T. S. Eliot die Bedeutung der Überlieferung bestätigt und ein neues Traditionsbewusstsein angeregt. Fast hundert Jahre nach Goethe betont er, dass die ganze abendländische Kultur und Literatur von Homer bis zum 20. Jahrhundert für den Dichter gegenwärtig und wirksam sein müsse: "What is to be insisted upon is that the poet must develop or procure the consciousness of the past and that he should continue to develop this consciousness throughout his career."[29] Diese Hinwendung zur Tradition bedeutet für den Dichter keineswegs, dass die Individualität

---

[26]Friedrich Nietzsche, "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre," *Werke in drei Bänden*, Hrsg. Karl Schlechta (München: Carl Hanser, 1956), III, 644-45.
[27]Gespr. mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 252).
[28]Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit," *Schriften*, Hrsg. Th. W. Adorno und Gretel Adorno (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1955), I, 371.
[29]Eliot, S. 17.

seines Kunstwerks verlorengeht, sondern "we shall often find that not only the best, but the most individual parts of his work may be those in which the dead poets, his ancestors, assert their immortality most vigorously."[30] Durch den Einbezug der Überlieferung kommt es zu einem Wechselverhältnis von Vergangenheit und Gegenwart. Dieses wechselseitige Verhältnis drückt sich bei Goethe des öfteren in einer Gleichzeitigkeit der Zeiten aus. Diese Empfindung tritt auch in Eliots "Four Quartets" auf:

> Time present and time past
> Are both perhaps present in time future,
> And time future contained in time past.
> If all time is eternally present
> All time is unredeemable.
> . . .
> What might have been and what has been
> Point to one end, which is always present.[31]

Das Offensein für die Wirkungen der ganzen abendländischen Kultur und Tradition sowie ihr Gegenwärtigsein bestätigt sich auch im dichterischen Werk Gottfried Benns.[32] Benn geht davon aus, dass Kunst "ein Ausgleich zwischen Tradition und Originalität"[33] ist und bekennt von sich: "Ich habe gearbeitet, wie ich das Abendland mir gegenüber sah, ich lebte, als ob der Tag da wäre, mein Tag. Ich war, der ich sein werde."[34] Ein neues Werk entsteht also nicht durch Absage an

---

[30]Eliot, S. 14.
[31]Eliot, "Four Quartets: Burnt Norton," *The Complete Poems and Plays 1909-1950* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1952), S. 117.
[32]Vgl. Helmut Motekat, *Experiment und Tradition: Vom Wesen der Dichtung im 20. Jahrhundert* (Frankfurt/Main: Athenäum, 1962), S. 237-68.
[33]Benn, "Doppelleben," Bd. IV: *Autobiographische und vermischte Schriften*, S. 156.
[34]Benn, "Altern als Problem für Künstler," Bd. I: *Essays, Reden, Vorträge*, S. 581-82.

die Tradition, sondern durch ihre Weiterführung und ihre Nutzbarmachung. Denn wie Goethe ist sich auch Eliot des grossen vergangenen Erbes bewusst:

> And what there is to conquer
> By strength and submission has already been discovered
> Once or twice or several times, by men whom one cannot hope
> To emulate – but there is no competition –
> There is only the fight to recover what has been lost
> . . .
> For us, there is only the trying.[35]

Traditionsbewusstsein bedeutet also nicht Nachahmung, nicht Wiederholung des Vergangenen, sondern Erneuerung.

Aber wie sieht es in den anderen Bereichen des menschlichen Lebens, vor allem in der Wissenschaft, mit dem Traditionsbewusstsein aus? Droht hier nicht die Entwicklung, vor der Goethe zurückschreckte: eine Welt der Traditionslosigkeit ohne absolute und zeitüberdauernde Werte? Die universelle Bedeutung, die Goethe der Überlieferung beimisst, mag in einer Zeit befremdend wirken, in der sich die politischen, sozialen und wissenschaftlichen Entwicklungen überstürzen. Doch ist die Besinnung auf die Tradition gerade in jüngster Zeit wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Eine historisch abgegrenzte Untersuchung der Überlieferung kann daher als Gegenbild und Kontrast zu gegenwärtigen Tendenzen von Interesse sein, zumal über Wesen und Inhalt der Tradition erstaunlich wenig Arbeiten bestehen. Nach wie vor aber gilt Goethes Wort: "Es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation

---

[35]Eliot, "Four Quartets: East Coker," S. 128.

überlieferte, und es wäre doch gut, wenn das Positive zugleich das Rechte und Wahre wäre."[36]

[36]Gespr. mit Eckermann, 1. Februar 1827 (XXIV, 238).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Goethes Werke

Goethe, Johann Wolfgang. *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Hrsg. Ernst Beutler. 24 Bde. Zürich: Artemis, 1948-54.

Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen. 143 Bde. Weimar: Böhlau, 1887-1919.

Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. Erich Trunz. Hamburg: Christian Wegner, 1961-63.

Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden. Hrsg. Karl Robert Mandelkow. Hamburg: Christian Wegner, 1962-67.

Goethes Gespräche. Auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann ergänzt und herausgegeben von Wolfgang Herwig. 4 Bde. Zürich: Artemis, 1965-72.

Fischer, Paul. *Goethe-Wortschatz: Ein sprachgeschichtliches Wörterbuch zu Goethes sämtlichen Werken*. Leipzig: Emil Rohmkopf, 1929.

Goethe Wörterbuch. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966ff.

Gräf, Hans Gerhard, Hrsg. *Goethe über seine Dichtungen*. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1902-14. Bde. II, IV, VII und VIII.

Riemer, Friedrich Wilhelm. *Mitteilungen über Goethe*. Hrsg. Arthur Pollmer. Leipzig: Insel, 1921.

Weitere Primärwerke

Benn, Gottfried. *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Hrsg. Dieter Wellershoff. Wiesbaden: Limes, 1958-61.

Eliot, T. S. *The Complete Poems and Plays 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1952.

----------. *Selected Essays*. London: Faber and Faber, 1932.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sämtliche Werke*. Bd. XI: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hrsg. Hermann Glockner. Stuttgart: Fr. Frommann, [4]1961.

----------. *Sämtliche Werke*. Bd. XVII: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. Hermann Glockner. Stuttgart: Fr. Frommann, [4]1965.

Jonas, Fritz, Hrsg. *Schillers Briefe*. 7 Bände. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, o.J.

Kant's gesammelte Schriften. Bd. XV: *Handschriftlicher Nachlass*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.

Leitzmann, Albert, Hrsg. *Wilhelm von Humboldts Werke*. Bd. IV: *1820-1822*. Berlin: B. Behr's Verlag, 1905.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Werke*. Bd. VIII: *Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*. Hrsg. Herbert G. Göpfert. München: Carl Hanser, 1979.

Luden, Heinrich, Hrsg. *Reise Sr. Hoheit des Herzogs Bernhard zu Sachsen-Weimar-Eisenach durch Nord-Amerika in den Jahren 1825 und 1826*. Erster und zweiter Teil. Weimar: Wilhelm Hoffmann, 1828.

Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. Hrsg. Karl Schlechta. München: Carl Hanser, 1956.

Schiller, Friedrich. *Gesammelte Werke*. Hrsg. Alexander Abusch. 8 Bde. Berlin: Aufbau, 1954-55.

Suphan, Bernhard, Hrsg. *Herders Sämmtliche Werke*. Bd. XIII: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Oxford: University Press, 1934. Bd. I.

Nachschlagewerke

Bernsdorf, Wilhelm, Hrsg. *Wörterbuch der Soziologie* Stuttgart: Ferdinand Enke, 1969.

Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. 17. völlig neubearb. Auflage. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1973. Bd. XVIII.

Brugger, Walter, Hrsg. *Philosophisches Wörterbuch*. 15. Aufl. Freiburg: Herder, 1978.

Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 2 Bde. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1904.

Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch.* Leipzig: S. Hirzel, 1889-1956. Bde. VII und XI.

Hoffmeister, Johannes, Hrsg. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Felix Meiner, [2]1955.

Klaus, Georg und Manfred Buhr, Hrsg. *Philosophisches Wörterbuch.* 2 Bde. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, [8]1974.

Krings, Hermann, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Hrsg. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* 3 Bde. München: Kösel, 1973-74.

Sekundärliteratur

Tradition und Überlieferung

Adorno, Theodor W. "Über Tradition." *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen, Ohne Leitbild.* Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. Bd. I, S. 310-20.

Fabian, Bernhard. "Introduction." *An Essay on Genius 1774.* Von Alexander Gerard. München: Wilhelm Fink, 1966, S. IX-XLVIII.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [2]1965.

Kolakowski, Leszek. "Vom Sinn der Tradition." *Merkur,* 23 (1969), 1085-92.

Krüger, Gerhard. "Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung." *Studium Generale,* 4 (1951), 321-28.

----------. *Geschichte und Tradition.* Schriftenreihe Lebendige Wissenschaft, Heft 12. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1948.

Litt, Theodor. "Hegels Begriff des 'Geistes' und das Problem der Tradition." *Studium Generale,* 4 (1951), 311-21.

Motekat, Helmut. *Experiment und Tradition: Vom Wesen der Dichtung im 20. Jahrhundert.* Frankfurt a. M.: Athenäum,

1962.

Müller-Schwefe, Hans Rudolf. *Tradition in der Zeit: Die geschichtliche Existenz des Menschen jenseits von Reaktion und Revolution*. Hamburg: Furche, 1957.

Pieper, Josef. *Über den Begriff der Tradition*. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Hrsg. Leo Brandt. Köln: Westdeutscher Verlag, 1958.

----------. *Überlieferung: Begriff und Anspruch*. München: Kösel, 1970.

Reiss, Hans, Hrsg. *Goethe und die Tradition*. Frankfurt/Main: Athenäum, 1972.

Rüstow, Alexander. "Kulturtradition und Kulturkritik." *Studium Generale*, 4 (1951), 307-11.

Goethe allgemein und Alterswerk

Abbé, Derek van. *Goethe: New Perspectives on a Writer and his Time*. London: George Allen and Unwin, 1972.

Aichinger, Ingrid. *Künstlerische Selbstdarstellung: Goethes Dichtung und Wahrheit und die Autobiographie der Folgezeit*. Habil.-Schrift 1973. Bern: Peter Lang, 1977.

Bahr, Ehrhard. *Die Ironie im Spätwerk Goethes: . . . diese sehr ernsten Scherze . . .": Studien zum West-östlichen Divan, zu den Wanderjahren und zu Faust II*. Berlin: Erich Schmidt, 1972.

Baumann, Gerhart. *Goethe: Dauer im Wechsel*. München: Wilhelm Fink, 1977.

Becker, Karl Wolfgang. "Denn man lebt mit Lebendigen: Über Goethes *Dichtung und Wahrheit*." *Studien zur Goethezeit: Festschrift für Lieselotte Blumenthal*. Hrsg. Helmut Holtzhauer und Bernhard Zeller. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1968, S. 9-29.

Benjamin, Walter. "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit." *Schriften*. Hrsg. Th. W. Adorno und Gretel Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1955, I, S. 366-405.

Bergstraesser, Arnold. *Goethe's Image of Man and Society*. Freiburg: Herder, 1962.

Beutler, Ernst. *Wiederholte Spiegelungen: Drei Essays über*

Goethe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

Böhm, Hans. *Goethes: Grundzüge seines Lebens und Werkes*. Berlin: Walter de Gruyter, 1950.

Bollacher, Martin. *Der junge Goethe und Spinoza*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

Borchmeyer, Dieter. *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe: Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik*. Kronberg/Ts.: Athenäum, 1977.

Boucke, Ewald A. *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage*. Stuttgart: Fr. Frommann, 1907.

Bowman, Derek. *Life into Autobiography: A Study of Goethe's Dichtung und Wahrheit*. Bern: Herbert Lang, 1971.

Broch, Hermann. *Gesammelte Werke*. Bd. VI: *Dichten und Erkennen*. Hrsg. und eingeleitet von Hannah Arendt. Zürich: Rhein-Verlag, 1955.

Bruford, W. H. *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: University Press, 1975.

Buchwald, Reinhard. *Goethe und das deutsche Schicksal*. München: Münchener Verlag, 1948.

----------. *Goethezeit und Gegenwart: Die Wirkungen Goethes in der deutschen Geistesgeschichte*. Stuttgart: Alfred Köner, 1949.

Curtius, Ernst Robert. *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Bern: Francke, [2]1954.

Eberhardt, Hans. *Goethes Umwelt: Forschungen zur gesellschaftlichen Struktur Thüringens*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1951.

Eichhorn, Peter. *Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes*. Freiburg: Karl Alber, 1971.

Einem, Herbert von. "Anmerkungen der Herausgeber: Schriften zur Kunst." *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. XII: *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen*. Hamburg: Christian Wegner, [5]1963, S. 548-661.

Emmel, Hildegard. *Weltklage und Bild der Welt in der Dichtung Goethes*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1957.

Fairley, Barker. *A Study of Goethe*. Oxford: At the Clarendon

Press, 1947.

Fambach, Oscar. *Goethe und seine Kritiker*. Düsseldorf: L. Ehlermann, 1953.

Fischer, Paul. *Goethes Altersweisheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

Flitner, Wilhelm. *Goethe im Spätwerk: Glaube, Weltsicht, Ethos*. Bremen: Carl Schünemann, 1957.

Folkers, Gernot. *Besitz und Sicherheit: Über Entstehung und Zerfall einer bürgerlichen Illusion am Beispiel Goethes und Raabes*. Kronberg/Ts.: Scriptor, 1976.

Franz, Erich. *Goethe als religiöser Denker*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

Fricke, Gerhard. "Das Bild des Menschen bei Goethe." *Studien und Interpretationen: Ausgewählte Schriften zur deutschen Dichtung*. Frankfurt/M.: Hans F. Menck, 1956, S. 168-85.

Friedenthal, Richard. *Goethe: Sein Leben und seine Zeit*. München: R. Piper, 1963.

Fuchs, Albert. *Aspects de Goethe: Goethe et notre temps*. Paris: Éditions Ophrys, 1949.

----------. *Goethe-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Gauss, Julia. "Entsagung, Bildung und Freiheit." *Goethe-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, S. 11-24.

Geerdts, Hans J. "Goethes weltanschaulich-poetisches Vermächtnis." *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald*, 19, Heft 1/2 (1970), 101-20.

Gerhard, Melitta. "Die Gesetzmässigkeit alles Lebens als Erkenntnis und Forderung Goethes." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1969, S. 194-214.

Gooch, G. P. "Goethe the Liberal Conservative." *German Life & Letters*, 2 (1948-49), 254-64.

Graham, Ilse. *Goethe: Portrait of the Artist*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

Gray, Ronald D. *Goethe the Alchemist: A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*. Cambridge: At the University Press, 1952.

Grützmacher, Richard H. *Die Religionen in der Anschauung*

Goethes. Baden-Baden: P. Keppler, 1950.

Guardini, Romano. *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1951.

Hamm, Heinz. *Der Theoretiker Goethe: Grundpositionen seiner Weltanschauung, Philosophie und Kunsttheorie*. Kronberg/Ts.: Scriptor, 1976.

Harnack, Otto. *Goethe in der Epoche seiner Vollendung*. Darmstadt: o. V. [3]1904.

Hankamer, Paul. *Spiel der Mächte: Ein Kapitel aus Goethes Leben und Goethes Welt*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1960.

Harris, Kathleen. "Goethe studies 1947-77: new ways (f)or old?" *Seminar*, 15 (1979), 290-312.

Hatfield, Henry. *Goethe. A Critical Introduction*. Norfolk, Connecticut: James Laughlin, 1963.

Hauser, Arnold. *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München: C. H. Beck, 1969.

Heller, Erich. *Essays über Goethe*. Frankfurt am Main: Insel, 1970.

Hering, Robert. *Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee*. Frankfurt/Main: G. Schulte-Bulmke, 1952.

Hildebrandt, Kurt. *Goethe: Seine Weltweisheit im Gesamtwerk*. Leipzig: Philipp Reclam jun., [3]1942.

Jaspers, Karl. *Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze*. München: R. Piper, 1958.

Jaszi, Andrew. *Entzweiung und Vereinigung: Goethes symbolische Weltanschauung*. Unter Mitarbeit von Michael Mann. Heidelberg: Lothar Stiehm, 1973.

Jolles, Matthijs. *Goethes Kunstanschauung*. Bern: A. Francke, 1957.

Kahle, Werner. "Goethes Verhältnis zum Saint-Simonismus im Spiegel seiner Altersbriefe." *Goethe Jahrbuch*, 89 (1972), 81-85.

Keferstein, Georg. *Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Goethe*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1933.

Kindermann, Heinz. *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]1966.

Koch, Franz. *Goethes Gedankenform.* Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

Kommerell, Max. *Geist und Buchstabe der Dichtung.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [5]1962.

Kuhn, Dorothea. *Empirische und ideelle Wirklichkeit: Studien über Goethes Kritik des französischen Akademiestreits.* Köln: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1967.

Lange, Victor, Hrsg. *Goethe: A Collection of Critical Essays.* Englewood Cliffs, N. J.: Printice-Hall, 1968.

Leppmann, Wolfgang. *Goethe und die Deutschen.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962.

Litt, Theodor. *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt.* 7. Aufl. Bochum: F. Kamp, o. J.

Loeb, Ernst. "Makarie und Faust: Eine Betrachtung zu Goethes Altersdenken." *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 88 (1969), 583-97.

Löwenthal, Leo. *Das Bild des Menschen in der Literatur.* Übersetzung von Tobias und Helga Rülcker. Neuwied am Rhein: Hermann Luchterhand, 1966.

Lukács, Georg. *Goethe und seine Zeit.* Bern: A. Francke, 1947.

Mandelkow, Karl Robert, Hrsg. *Goethe im Urteil seiner Kritiker: Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland.* Teil I-III. München: C. H. Beck, 1975-79.

Mann, Thomas. *Gesammelte Werke.* Bd. IX: *Reden und Aufsätze.* Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1960.

Mattenklott, Gert. "Der späte Goethe." *Deutsche Literatur: Eine Sozialgeschichte.* Hrsg. Horst Albert Glaser. Bd. VI: *Vormärz: Biedermeier, Junges Deutschland, Demokraten (1815-1848).* Hrsg. Bernd Witte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980, S. 284-300.

Mayer, Hans. *Goethe: Ein Versuch über den Erfolg.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Mayer, Hans, Hrsg. *Goethe im XX. Jahrhundert: Spiegelungen und Deutungen.* Hamburg: Christian Wegner, 1967.

----------. *Spiegelungen Goethes in unserer Zeit.* Wiesbaden: Limes, 1949.

Mommsen, Katharina. *Goethe und 1001 Nacht.* Berlin:

Akademie-Verlag, 1960.

Müller, Georg. *Goethe und die deutsche Gegenwart.* Witten-Ruhr: Luther-Verlag, 1955.

Müller-Seidel, Walter. "Goethe und das Problem seiner Alterslyrik." *Unterscheidung und Bewahrung: Festschrift für Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag.* Hrsg. Klaus Lazarowicz und Wolfgang Kron. Berlin: Walter de Gruyter, 1961, S. 259-76.

Muthesius, Volkmar. "Die Wirtschaft in Goethes Denken." *Wirtschaft und Kultursystem.* Hrsg. Gottfried Eisermann. Erlenbach-Zürich: E. Rentsch, 1955, S. 267-85.

Peschken, Bernd. "Goethe, bürgerlicher Schriftsteller, in sozialgeschichtlichem Zusammenhang." *Literaturmagazin 2. Von Goethe lernen?: Fragen der Klassikrezeption.* Hrsg. Hans Christoph Buch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974, S. 28-48.

Pohle, Klaus-Rüdiger. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit oder Die Wiederholung des Lebens: Studien zur Altersperspektive der Geschichte der Jugend omnis vivam.* Diss. Freiburg i. Br. 1972.

Pyritz, Hans. *Goethe-Studien.* Hrsg. Ilse Pyritz. Köln: Böhlau, 1962.

Radandt, Friedhelm. "Goethe Studies: Tradition and Novelty." *Modern Philology*, 67 (1969), 72-79.

Riemann, Carl. "Goethes Gedanken über Kunst und Religion." *Goethe Jahrbuch*, 24 (1962), 109-34.

Rintelen, Fritz-Joachim von. *Der Rang des Geistes: Goethes Weltverständnis.* Tübingen: Max Niemeyer, 1955.

Röpke, Wilhelm. "Goethe und die Industriegesellschaft." *Kultur und Wirtschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag von Eugen Böhler.* Zürich, 1963, S. 59-66.

Schaeder, Grete. *Gott und Welt: Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung.* Hameln: Fritz Seifert, 1947.

Schlaffer, Hannelore. "Kunst und Reflexion im deutschen Idealismus." *Literaturmagazin 6: Die Literatur und die Wissenschaften.* Hrsg. Nicolas Born und Heinz Schlaffer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976, S. 108-17.

Schmidt, Karl. *Betrachtungen über Goethes Weltschau: Ein Versuch mit Berücksichtigung des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes.* Zürich: Europa, 1958.

Schmitz, Hermann. *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang.* Bonn: H. Bouvier, 1959.

Schrimpf, Hans Joachim. *Goethe: Spätzeit, Altersstil, Zeitkritik.* Pfullingen: Günther Neske, 1966.

----------. *Das Weltbild des späten Goethe.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956.

Seidlin, Oskar. "Goethe's Vision of a New World." *Essays in German and Comparative Literature.* Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press, 1961, S. 70-83.

Seraphim, Peter-Heinz. *Deutsche Wirtschafts- und Sozialgeschichte.* Wiesbaden: Th. Gabler, 1962.

Spranger, Eduard. *Goethe: Seine geistige Welt.* Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 1967.

Staiger, Emil. *Goethe.* 3 Bde. Zürich: Atlantis, 1952-59.

Steer, Alfred G., Jr. *Goethe's Social Philosophy As Revealed in* Campagne in Frankreich *and* Belagerung von Mainz. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1955.

Steiner, George. *Sprache und Schweigen: Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche.* Übers. Axel Kaun. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Steiner, Rudolf. *Goethes Conception of the World.* New York: Haskell House Publishers, 1973.

Stöcklein, Paul. *Wege zum späten Goethe: Dichtung, Gedanke, Zeichnung.* Hamburg: Marion von Schröder, [2]1960.

Troll, Wilhelm. *Goethe und die christliche Tradition des Abendlandes.* Mainz: Florian Kupferberg, 1947.

Trunz, Erich, Hrsg. *Studien zu Goethes Alterswerken.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1971.

Viëtor, Karl. *Goethe: Dichtung, Wissenschaft, Weltbild.* Bern: A. Francke, 1949.

----------. "Goethes Altersgedichte." *Euphorion*, 33 (1932), 105-52; Wiederabdr. *Geist und Form: Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte.* Bern: A. Francke, 1952, S. 144-93.

----------. *Goethes Anschauung vom Menschen.* Bern: A. Francke, 1960.

Wachsmuth, Andreas B. *Goethe und das Alter: Zu Goethes 125.*

Todestage am 22. März 1957. Für die Mitglieder der Goethe-Gesellschaft Hannover als Jahresgabe 1957. Hannover: T. Schäfer, 1957.

Wackerl, Georg. *Goethes Tag- und Jahreshefte*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Weinhandl, Ferdinand. *Die Metaphysik Goethes*. Berlin, 1932; Wiederabdr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

Wilkinson, Elizabeth M. und L. A. Willoughby. *Goethe: Poet and Thinker*. London: Edward Arnold, 1962.

Wulf, Berthold. *Maximen des Christentums: Goethes religiöse Welterfahrung*. Stuttgart: Urachhaus, 1975.

Zimmermann, Rolf Christian. "Goethes Polaritätsdenken im geistigen Kontext des 18. Jahrhunderts." *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 18 (1974), 304-47.

----------. *Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. 2 Bde. München: Wilhelm Fink, 1969.

Naturwissenschaft, Geschichte und Politik

Cassirer, Ernst. *Goethe und die geschichtliche Welt: Drei Aufsätze*. Berlin: Bruno Cassirer, 1932.

David, Claude. "Goethe und die französische Revolution." *Deutsche Literatur und französische Revolution*. Hrsg. Richard Brinkmann u. a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, S. 63-86.

Emrich, Wilhelm. "Geschichte und Mythologie bei Goethe." *Wissen aus Erfahrungen: Werkbegriff und Interpretation heute. Festschrift für Herman Meyer zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer, 1976, S. 300-14.

Epstein, Klaus. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966.

Fischer, Hans. *Goethes Naturwissenschaft*. Zürich: Artemis, 1950.

Gauss, Julia. "Die methodischen Grundlagen von Goethes Geschichtsforschung." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1932/33, S. 163-283.

Groth, Angelika. *Goethe als Wissenschaftshistoriker*. München: Wilhelm Fink, 1972.

Hahn, Karl-Heinz. "'Die Wissenschaft erhält ihren Werth, indem sie nützt': Über Goethe und die Anfänge der technisch-wissenschaftlichen Welt." *Goethe Jahrbuch*, 96 (1979), 243-57.

Hamerow, Theodore S. *Restoration, Revolution, Reaction: Economics and Politics in Germany 1815-1871*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1958.

Heisenberg, Werner. "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik." *Geist der Zeit*, 19 (1941), 261-75; Wiederabdr. *Goethe im XX. Jahrhundert: Spiegelungen und Deutungen*. Hrsg. Hans Mayer. Hamburg: Christian Wegner, 1967, S. 418-432.

----------. "Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt." *Goethe Jahrbuch*, 29 (1967), 27-42.

Heitler, Walter. "Die Naturwissenschaft Goethes. Eine Gegenüberstellung Goethescher und modern-exakter Naturwissenschaft." *Der Berliner Germanistentag 1968: Vorträge und Berichte*. Hrsg. Karl Heinz Borck und Rudolf Henss. Heidelberg: Carl Winter, 1970, S. 13-23.

Kuhn, Dorothea. "Goethes Geschichte der Farbenlehre als Werk und Form." *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 34 (1960), 356-77.

Meinecke, Friedrich. *Werke*. Bd. III: *Die Entstehung des Historismus*. Hrsg. und eingel. von Carl Hinrichs. München: R. Oldenbourg, 1959.

Mommsen, Wilhelm. *Die politischen Anschauungen Goethes*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1948.

----------. "Die politischen Anschauungen Goethes." *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 14 (1963), 405-20.

Nisbet, H. B. *Goethe and the Scientific Tradition*. London: University of London, 1972.

Schröder, Gerhart. "Die Kunst und die Wissenschaft. Dokumente zur Geschichte ihrer Kontroverse." *Literaturmagazin 6: Die Literatur und die Wissenschaften*. Hrsg. Nicolas Born und Heinz Schlaffer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976, S. 87-107.

Schultz, Werner. "Der Sinn der Geschichte bei Hegel und Goethe." *Theologie und Wirklichkeit*. Hrsg. Hans-Georg Pust. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 1969, S. 128-46.

Stammen, Theo. "Johann Wolfgang Goethe." *Die Revolution des Geistes: Politisches Denken in Deutschland 1770-1830. Goethe – Kant – Fichte – Hegel – Humboldt.* Hrsg. Jürgen Gebhardt. München: Paul List, 1968, S. 17-42.

Steer, A. G., Jr. "Sankt-Rochus-Fest zu Bingen: Goethes politische Anschauungen nach den Befreiungskriegen." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1965, S. 186-236.

Tellenbach, Gerd. *Goethes geschichtlicher Sinn.* Freiburger Universitätsreden. Neue Folge, Heft 6. Freiburg i. Br.: Selbstverlag der Universität, 1949.

Tümmler, Hans. *Goethe als Staatsmann.* Göttingen: Musterschmidt, 1976.

Wachsmuth, Andreas B. "Goethes Farbenlehre und ihre Bedeutung für seine Dichtung und Weltanschauung." *Goethe Jahrbuch*, 21 (1959), 70-93.

Weizsäcker, Carl Friedrich von. "Nachwort." *Goethes Werke.* Hamburger Ausgabe. Bd. XIII: *Naturwissenschaftliche Schriften.* Hrsg. Erich Trunz. Hamburg: Christian Wegner, [4]1962, S. 537-54.

----------. *Die Geschichte der Natur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1954.

West-östlicher Divan

Atkins, Stuart. "'Das Leben ist ein Gänsespiel': Some Aspects of Goethe's *West-östlicher Divan.*" *Festschrift für Bernhard Blume: Aufsätze zur deutschen und europäischen Literatur.* Hrsg. Egon Schwarz, Hunter G. Hannum und Edgar Lohner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, S. 90-102.

----------. "Zum besseren Verständnis einiger Gedichte des *West-östlichen Divan.*" *Euphorion*, 59 (1965), 178-206.

Beutler, Ernst. "Goethes Divangedicht 'Vermächtnis altpersischen Glaubens.'" *Eckart*, 18 (1942), 217-26; Wiederabdr. *Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes.* Hrsg. Edgar Lohner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 55-71.

Beutler, Ernst, Hrsg. *Goethe: West-östlicher Divan.* Unter Mitwirkung von Hans Heinrich Schaeder herausgegeben und erläutert. Sammlung Dietrich, Band 125. Leipzig: Dietrich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943.

Bürgel, Johann Christoph. *Drei Hafis-Studien.* Bern: Herbert Lang, 1975.

Burdach, Konrad. *Vorspiel: Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes.* Bd. II: *Goethe und sein Zeitalter.* Halle/Saale: Max Niemeyer, 1926.

Fritz, Walter Helmut. "Der *West-östliche Divan* – gedichtete Liebe." *Goethe Jahrbuch,* 97 (1980), 64-81.

Gerulaitis, Renate Susanne. *Goethes West-östlicher Divan als Allegorie.* Diss. University of Michigan 1969.

Hass, Hans-Egon. "Johann Wolfgang von Goethe. *West-östlicher Divan.* Im Gegenwärtigen Vergangnes." *Die deutsche Lyrik: Form und Geschichte. Interpretationen.* Bd. I: *Vom Mittelalter bis zur Frühromantik.* Hrsg. Benno von Wiese. Düsseldorf: August Bagel, 1959, S. 290-317.

----------. "Über die strukturelle Einheit des *West-östlichen Divans.*" *Stil- und Formprobleme in der Literatur.* Hrsg. Paul Böckmann. Heidelberg: Carl Winter, 1959, S. 309-18.

Henckmann, Gisela. *Gespräch und Geselligkeit in Goethes West-östlichem Divan.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1975.

Hillmann, Ingeborg. *Dichtung als Gegenstand der Dichtung: Untersuchungen zum Problem des West-östlichen Divan.* Bonn: H. Bouvier, 1965.

Ihekweazu, Edith. *Goethes West-östlicher Divan: Untersuchungen zur Struktur des lyrischen Zyklus.* Hamburg: Hartmut Lüdke, 1971.

Lee, David Elwood. *The Genesis of Goethe's West-östlicher Divan: Hafis and the Geselliges Lied.* Diss. Stanford 1968.

Lentz, Wolfgang. *Goethes Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan.* Hamburg: J. J. Augustin, [1958].

Lohner, Edgar, Hrsg. *Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

----------. *Studien zum West-östlichen Divan Goethes.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Maier, Hans Albert, Hrsg. *Goethe: West-östlicher Divan. Kritische Ausgabe der Gedichte mit textgeschichtlichem Kommentar.* 2 Bde. Tübingen: Max Niemeyer, 1965.

Mommsen, Momme. *Studien zum West-östlichen Divan.* Berlin:

Akademie-Verlag, 1962.

Müller, Joachim. "Goethes Zeiterlebnis im *West-östlichen Divan.*" *Gestaltung, Umgestaltung: Festschrift zum 75. Geburtstag von Hermann August Korff.* Hrsg. Joachim Müller. Leipzig: Koehler & Amelang, 1957, S. 139-59.

----------. "Zu Goethes Timurgedicht." *Der Augenblick ist Ewigkeit: Goethestudien.* Leipzig: Kohler & Amelang, 1960, S. 165-86.

Pyritz, Hans. *Goethe und Marianne von Willemer: Eine biographische Studie.* Stuttgart: J. B. Metzler, [3]1948.

Roth, Marie-Louise. "Die Frage nach dem rechten Leben in Goethes *West-östlichem Divan.*" *Colloquia Germanica,* 9 (1975), 246-68.

Rychner, Max. "Goethes *West-östlicher Divan.*" *Antworten: Aufsätze zur Literatur.* Zürich: Manesse, 1961, S. 64-101.

Schaeder, Hans Heinrich. "Der Osten im *West-östlichen Divan,*" *Goethe: West-östlicher Divan.* Hrsg. Ernst Beutler. Leipzig: Dietrich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943, S. 787-835.

Schneider, Hans. "Goethes imaginäre Morgenlandfahrt." *Staat und Gesellschaft im Zeitalter Goethes: Festschrift für Hans Tümmler zu seinem 70. Geburtstag.* Hrsg. Peter Berglar. Köln: Böhlau, 1977, S. 317-36.

Shareghi-Boroujeni, Caveh. *Herrscher und Dichter in Goethes und Hafis Divan.* Hamburg: Hartmut Lüdke, 1979.

Solms, Wilhelm. *Interpretation als Textkritik: Zur Edition des West-östlichen Divans.* Heidelberg: Lothar Stiehm, 1974.

Trunz, Erich. "Anmerkungen des Herausgebers: *West-östlicher Divan.*" *Goethes Werke.* Hamburger Ausgabe. Bd II: *Gedichte und Epen.* Hamburg: Christian Wegner, [6]1962, S. 537-604.

Wertheim, Ursula. *Von Tasso zu Hafis: Probleme von Lyrik und Prosa des West-östlichen Divans.* Berlin: Rütten & Loening, 1965.

Wilhelm Meisters Wanderjahre

Amrine, Frederick. "Romance Narration in *Wilhelm Meisters Wanderjahre.*" *German Quarterly,* 55 (1982), 29-38.

Arndt, Karl J. R. "The Harmony Society and *Wilhelm Meisters Wanderjahre*." *Comparative Literature*, 10 (1958), 193-202.

Bastian, Hans-Jürgen. "Zum Menschenbild des späten Goethe: Eine Interpretation seiner Erzählung 'Sankt Joseph der Zweite.'" *Weimarer Beiträge*, 12 (1966), 471-88.

Bauer, Georg-Karl. "Makarie." *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 25 (1937), 178-97.

Beutler, Ernst. "Die vierfache Ehrfurcht." *Modern Language Quarterly*, 10, Nr. 3 (1949), 259-63.

----------. "Von der Ilm zum Susquehanna: Goethe und Amerika in ihren Wechselbeziehungen." *Essays um Goethe*. Bremen: Carl Schünemann, [6]1957, S. 580-629.

Blessin, Stefan. *Die Romane Goethes*. Königstein/Ts.: Athenäum, 1979.

Böckmann, Paul. "Voraussetzungen der zyklischen Erzählform in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Festschrift für Detlev W. Schumann zum 70. Geburtstag*. Hrsg. Albert R. Schmitt. München: Delp, 1970, S. 130-44.

Bollnow, Otto Friedrich. *Die Ehrfurcht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [2]1958.

Brown, Jane K. *Goethe's Cyclical Narratives: Die Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten and Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

Cohn, Jonas. "*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart." *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1 (1910/11), 228-56.

David, Claude. "Goethes *Wanderjahre* als symbolische Dichtung." *Sinn und Form*, 8 (1956), 113-28.

Degering, Thomas. *Das Elend der Entsagung: Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1982.

Deiters, Heinrich. "Goethes Gedanken über Jugenderziehung in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Goethe Jahrbuch*, 22 (1960), 21-38.

Derré, Françoise. "Die Beziehungen zwischen Felix, Hersilie und Wilhelm in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*. Eine Textinterpretation." *Goethe Jahrbuch*, 94 (1977), 38-48.

Eichendorff, Joseph Freiherr von. "Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum." *Werke und Schriften*. Bd. IV: *Literarhistorische Schriften, Historische Schriften, Politische Schriften*. Hrsg. Gerhart Baumann in Verbindung mit Siegfried Grosse. Stuttgart: J. G. Cotta, 1958, S. 645-863.

Emrich, Wilhelm. "Das Problem der Symbolinterpretation im Hinblick auf Goethes *Wanderjahre*." *Protest und Verheissung: Studien zur klassischen und modernen Dichtung*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1960, S. 48-66.

Feuerle, Lois Marie. *Goethe's Wilhelm Meisters Wanderjahre: A Document in the History of Utopian Thought*. Diss. University of Kansas 1969.

Fink, Gonthier-Louis. "Die Auseinandersetzung mit der Tradition in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Recherches germaniques*, 5 (1975), 89-142.

Fischer-Hartmann, Deli. *Goethes Altersroman: Studien über die innere Einheit von Wilhelm Meisters Wanderjahren*. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1941.

Flitner, Wilhelm, hrsg. und erläutert. *Goethes pädagogische Ideen: Die Pädagogische Provinz nebst verwandten Texten*. Düsseldorf: Helmut Küpper, ²1962.

Flitner, Wilhelm. "Sinn und Tat in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*: Versuch einer Deutung." *Die Erziehung*, 13 (1938), 244-66.

Gidion, Heidi. *Zur Darstellungsweise von Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

Gilg, André. *Wilhelm Meisters Wanderjahre und ihre Symbole*. Horgen-Zürich: Fritz Frei, 1954.

Gille, Klaus F. *Wilhelm Meister im Urteil der Zeitgenossen: Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Goethes*. Assen: Van Gorcum, 1971.

Henkel, Arthur. *Entsagung: Eine Studie zu Goethes Altersroman*. Tübingen: Max Niemeyer, ²1964.

----------. "*Wilhelm Meisters Wanderjahre* – Kritik und Prognose der modernen Gesellschaft." *Goethe Jahrbuch*, 97 (1980), 82-89.

Hüppauf, Bernd, Hrsg. *Literaturgeschichte zwischen Revolution und Reaktion 1830-1870*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1972.

Jabs-Kriegsmann, Marianne. "Felix und Hersilie: Eine Studie zu *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Studien zu Goethes Alterswerken*. Hrsg. Erich Trunz. Frankfurt am Main: Athenäum, 1971, S. 75-98.

Jacobs, Jürgen. *Wilhelm Meister und seine Brüder: Untersuchungen zum deutschen Bildungsroman*. München: Wilhelm Fink, 1972.

Jantz, Harold. "Die Ehrfurchten in Goethes *Wilhelm Meister*: Ursprung und Bedeutung." *Euphorion*, 48 (1954), 1-18.

Karnick, Manfred. *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Kunst des Mittelbaren: Studien zum Problem der Verständigung in Goethes Altersepoche*. München: Wilhelm Fink, 1968.

Kittler, Friedrich A. "Über die Sozialisation Wilhelm Meisters." *Dichtung als Sozialisationsspiel: Studien zu Goethe und Gottfried Keller*. Hrsg. Gerhard Kaiser und Friedrich A. Kittler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, S. 13-124.

Klingenberg, Anneliese. *Goethes Roman Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden: Quellen und Komposition*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1972.

----------. "Zur ökonomischen Theorie Goethes in den *Wanderjahren*." *Goethe Jahrbuch*, 32 (1970), 207-20.

Küntzel, Gerhard. "Einführung." *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Bd. VIII: *Wilhelm Meisters Wanderjahre, Wilhelm Meisters theatralische Sendung*. Hrsg. Ernst Beutler. Zürich: Artemis, 1949, S. 885-958.

----------. "*Wilhelm Meisters Wanderjahre* in der ersten Fassung 1821." *Goethe Jahrbuch*, 3 (1938), 3-39.

Mannack, Eberhard. *Raumdarstellung und Realitätsbezug in Goethes epischer Dichtung*. Frankfurt (M): Athenäum, 1972.

Meyer, Eva Alexander. *Goethes Wilhelm Meister*. München-Pasing: Filser, 1947.

Mickel, Karl. "Die Entsagung. Vier Studien zu Goethe." *Sinn und Form*, 20, Heft 3 (1968), 686-96; Wiederabdr. *Gelehrtenrepublik: Aufsätze und Studien*. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag, 1976, S. 47-60.

Monroy, Ernst Friedrich von. "Zur Form der Novelle in *Wilhelm Meisters Wanderjahre*." *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 31 (1943), 1-19.

Müller-Seidel, Walter. "Auswanderungen in Goethes dichterischer Welt. Zur Geschichte einer sozialen Frage." *Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins*, 81/82/83 (1979), 159-83.

Neuhaus, Volker. "Die Archivfiktion in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Euphorion*, 62 (1968), 13-27.

Pannwitz, Rudolf. "Die Lehren aus Goethes Pädagogischer Provinz." *Der Nihilismus und die werdende Welt: Aufsätze und Vorträge*. Nürnberg: Hans Carl, 1951, S. 195-205.

Peschken, Bernd. *Entsagung in Wilhelm Meisters Wanderjahren*. Bonn: H. Bouvier, 1968.

----------. "Das 'Blatt' in den *Wanderjahren*." *Goethe Jahrbuch*, 27 (1965), 205-30.

Radbruch, Gustav. "Goethe: Wilhelm Meisters sozialistische Sendung." *Gestalten und Gedanken*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1944, S. 93-127.

Rausch, Jürgen. "Lebensstufen in Goethes 'Wilhelm Meister.'" *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 20 (1942), 65-114.

Reichert, Karl. "Utopie und Staatsroman. Ein Forschungsbericht." *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 39 (1965), 259-87.

Reiss, Hans. "Bild und Symbol in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Studium Generale*, 6 (1953), 340-48.

----------. *Goethes Romane*. Bern: A. Francke, 1963.

----------. "*Wilhelm Meisters Wanderjahre*: Der Weg von der ersten zur zweiten Fassung." *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 39 (1965), 34-57.

Remak, Henry H. H. "Amerikanischer Geist in Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahren*." *Festschrift für Werner Neuse*. Hrsg. Herbert Lederer und Joachim Seyppel. Berlin: W. Schneider, 1967, S. 34-43.

Sagave, Pierre-Paul. "Französische Einflüsse in Goethes Wirtschaftsdenken." *Festschrift für Klaus Ziegler*. Hrsg. Eckehard Catholy und Winfried Hellmann. Tübingen: Max Niemeyer, 1968, S. 113-31.

----------. *Recherches sur le roman social en Allemagne*. Aix-en-Provence: Publication des Annales de la Faculté des Lettres, 1960.

Sarter, Eberhard. *Zur Technik von Wilhelm Meisters*

Wanderjahren. 1914; Nachdr. Hildesheim: H. A. Gerstenberg, 1973.

Schädel, Christian Hartmut. *Metamorphose und Erscheinungsformen des Menschseins in Wilhelm Meisters Wanderjahren: Zur geistigen und künstlerischen Einheit des Goetheschen Romans*. Marburg: N. G. Elwert, 1969.

Schlaffer, Hannelore. *Wilhelm Meister: Das Ende der Kunst und die Wiederkehr des Mythos*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1980.

Schlaffer, Heinz. "Exoterik und Esoterik in Goethes Romanen." *Goethe Jahrbuch*, 95 (1978), 212-26.

Schlechta, Karl. *Goethes Wilhelm Meister*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1953.

Schmidlin, Bruno. *Das Motiv des Wanderns bei Goethe*. Winterthur: P. G. Keller, 1963.

Staroste, Wolfgang. *Die Auslegung der Wirklichkeit in Goethes Spätdichtung: Untersuchungen zu Goethes Wilhelm Meister, den Zahmen Xenien und der Novelle*. Diss. Tübingen 1958.

Steer, A.G., Jr. *Goethe's Science in the Structure of the Wanderjahre*. Athens: The University of Georgia Press, 1979.

Trunz, Erich. "Anmerkungen des Herausgebers: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*." *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. VIII: *Romane und Novellen*. Hamburg: Christian Wegner, [5]1961, S. 579-725.

Urzidil, Johannes. *Das Glück der Gegenwart: Goethes Amerikabild*. Zürich: Artemis, 1958.

Wundt, Max. *Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals*. Berlin: Walter de Gruyter, 1932.

Faust. Der Tragödie zweiter Teil

Atkins, Stuart. *Goethe's Faust: A Literary Analysis*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, [3]1969.

----------. "Irony and Ambiguity in the Final Scene of Goethe's *Faust*." *On Romanticism and the Art of Translation: Studies in Honor of Edwin Hermann Zeydel*. Hrsg. Gottfried F. Merkel. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1956, S. 7-27.

Bauer, Gerhard und Heidegert Schmid Noerr. "Faust, Ökonomie, Revisionismus und Utopie: Antwort auf Metschers Essay 'Faust und die Ökonomie.'" *Das Argument*, 18 (1976), 780-92.

Binswanger, Hans-Christoph. "Die moderne Wirtschaft als alchemistischer Prozess: Eine ökonomische Deutung von Goethes *Faust*." *Neue Rundschau*, 93, Heft 2 (1982), 70-106.

Böhm, Wilhelm. *Faust der Nichtfaustische*. Halle/Saale: Max Niemeyer, 1933.

----------. *Goethes Faust in neuer Deutung: Ein Kommentar für unsere Zeit*. Köln: E. A. Seemann, 1949.

Burdach, Konrad. "Faust und die Sorge." *Deutsche Vierteljahrsschift*, 1 (1923), 1-60.

Capel, Evelyn Derry. *Man's Development Foreseen in Goethe's Faust*. Richmond Hill: New Atlantis Foundation, 1970.

Cottrell, Alan P. *Goethe's Faust: Seven Essays*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976.

Daur, Albert. *Faust und der Teufel: Eine Darstellung nach Goethes dichterischem Wort*. Heidelberg: Carl Winter, 1950.

Diener, Gottfried. *Fausts Weg zu Helena: Urphänomen und Archetypus*. Stuttgart: Ernst Klett, 1961.

Dietze, Walter. "'Ich denke mir, der Teufel behalte Unrecht . . .': Bemerkungen zum Menschenbild in Goethes *Faust*." *Publications of the English Goethe Society*, N. S. 45 (1975), 1-22.

----------. "Tradition, Gegenwart und Zukunft in Goethes *Faust*." *Deutschunterricht (Berlin)*, 24, Heft 5 (1971), 267-85.

Dshinoria, Otar. "Das Ende von Goethes *Faust*." *Goethe Jahrbuch*, 90 (1973), 57-106.

Emrich, Wilhelm. "Das Rätsel der Faust-II-Dichtung: Versuch einer Lösung." *Geist und Widergeist: Wahrheit und Lüge der Literatur*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1965, 211-35.

----------. *Die Symbolik von Faust II: Sinn und Vorformen*. Bonn: Athenäum, [2]1957.

Eppelsheimer, Rudolf. *Goethes Faust: Das Drama im Doppelreich*. Stuttgart: Freies Geistesleben, 1982.

Fairley, Barker. *Goethe's Faust: Six Essays.* Oxford: At the Clarendon Press, 1953.

Franz, Erich. *Mench und Dämon: Goethes Faust als menschliche Tragödie, ironische Weltschau und religiöses Mysterienspiel.* Tübingen: Max Niemeyer, 1953.

Fuchs, Albert. *Le Faust de Goethe: Mystère, Document humain, Confession personnelle.* Paris: Klincksieck, 1973.

Gerhard, Melitta. "*Faust* – Die Tragödie des 'neuen' Menschen." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1978, S. 160-64.

Grappin, Pierre. "Zur Gestalt des Kaisers in *Faust II*." *Goethe Jahrbuch*, 91 (1974), 107-16.

Hoelzel, Alfred. "The Conclusion of Gothe's *Faust*: Ambivalence and Ambiguity." *German Quarterly*, 55 (1982), 1-12.

Hohlfeld, A. R. *Fifty Years With Goethe 1901-1951.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1953.

Hohlfeld, A. R., Martin Joos und W. F. Twaddell. *Wortindex zu Goethes Faust.* Madison: The University of Wisconsin, 1940.

Holtzhauer, Helmut. "Faust, Signatur des Jahrhunderts. Eine Analyse der Welt- und Menschenansicht Goethes in seinem Hauptwerk." *Goethe Jahrbuch*, 32 (1970), 1-28.

Jantz, Harold. *The Form of Faust: The Work of Art and Its Intrinsic Structures.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

----------. *The Mothers in Faust: The Myth of Time and Creativity.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969.

Kalmbach, Heide. *Bildung und Dramenform in Goethes Faust.* Göppingen: Alfred Kümmerle, 1974.

Klett, Ada M. *Der Streit um Faust II seit 1900.* Jena: Fromannsche Buchhandlung (Walter Biedermann), 1939.

Kluge, Ingeborg. *Wissenschaftskritik in Goethes Faust.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.

Lange, Victor. "*Faust. Der Tragödie zweiter Teil.*" *Goethes Dramen: Neue Interpretationen.* Hrsg. Walter Hinderer. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980, S. 281-312.

Lohmeyer, Dorothea. *Faust und die Welt: Der zweite Teil der Dichtung.* München: C. H. Beck, 1975.

Mason, Eudo C. *Goethe's Faust: Its Genesis and Purport.* Berkeley: University of California Press, 1967.

May, Kurt. *Faust II. Teil: In der Sprachform gedeutet.* 1936; Wiederabdr. München: Carl Hanser, 1962.

Metscher, Thomas. "Faust und die Kunst zu erben." *Argument*, 21 (1979), 352-68.

----------. "Faust und die Ökonomie: Ein literarhistorischer Essay." *Vom Faustus bis Karl Valentin. Der Bürger in Geschichte und Literatur.* Berlin: Argument-Verlag, 1976, S. 28-155.

Meyer, Herman. *Diese sehr ernsten Scherze: Eine Studie zu Faust II.* Heidelberg: Lothar Stiehm, 1970.

Michelsen, Peter. "Fausts Erblindung." *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 36 (1962), 26-35.

Mieth, Günther. "Fausts letzter Monolog — Poetische Struktur einer geschichtlichen Vision." *Goethe Jahrbuch*, 97 (1980), 90-102.

Mommsen, Katharina. *Natur- und Fabelreich in Faust II.* Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Müller, Joachim. "Die tragische Aktion: Zum Geschehen im 5. Akt von *Faust II* bis zum Tode Fausts." *Goethe Jahrbuch*, 94 (1977), 188-205.

Müller-Seidel, Walter. "Komik und Komödie in Goethes *Faust*." *Das deutsche Lustspiel*. Hrsg. Hans Steffen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. Bd. I, S. 94-119.

Requadt, Paul. "Die Figur des Kaisers im *Faust II*." *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 8 (1964), 153-71; Wiederabdr. *Bildlichkeit der Dichtung: Aufsätze zur deutschen Literatur vom 18. bis 20. Jahrhundert.* München: Wilhelm Fink, 1974, S. 71-88.

----------. *Goethes Faust I: Leitmotivik und Architektur.* München: Wilhelm Fink, 1972.

Resenhöfft, Wilhelm. "Faust, der Dreissigjährige." *Goethe Jahrbuch*, 90 (1973), 200-12.

----------. *Goethes Faust: Gleichnis schöpferischer Sinnerfassung.* Bern: Herbert Lang, 1975.

Reske, Hermann. *Faust: Eine Einführung.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971.

Rickert, Heinrich. *Goethes Faust: Die dramatische Einheit der Dichtung.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

Schadewaldt, Wolfgang. "Faust und Helena: Zu Goethes Auffassung vom Schönen und der Realität des Realen im Zweiten Teil des *Faust.*" *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 30 (1956), 1-40; Wiederabdr. *Goethe im XX. Jahrhundert: Spiegelungen und Deutungen.* Hrsg. Hans Mayer. Hamburg: Christian Wegner, 1967, S. 241-79.

Schlaffer, Heinz. *Faust Zweiter Teil: Die Allegorie des 19. Jahrhunderts.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981.

Schwerte, Hans. *Faust und das Faustische: Ein Kapitel deutscher Ideologie.* Stuttgart: Ernst Klett, 1962.

Strich, Fritz. *Goethes Faust.* Bern: A. Francke, 1964.

Trunz, Erich. "Anmerkungen des Herausgebers." *Goethes Werke.* Hamburger Ausgabe. Bd. III: *Dramatische Dichtungen.* Hamburg: Christian Wegner, [6]1962, S. 461-648.

Vincent, Deirdre. "'Die Tat ist alles': A Reconsideration of the Significance of *Faust II*, Act Four." *Seminar*, 18 (1982), 125-41.

----------. *Time in Goethe's Faust.* Diss. Toronto 1978.

Wiese, Benno von. "Grundfragen der Goetheschen Faustdichtung." *Der Mensch in der Dichtung: Studien zur deutschen und europäischen Literatur.* Düsseldorf: August Bagel, 1958, S. 92-109.

Wittkowski, Wolfgang. "Faust und der Kaiser: Goethes letztes Wort zum *Faust.*" *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 43 (1969), 631-51.

Überlieferung, das Überlieferte, überliefern, Tradition, Autorität

Diese Liste erfasst alle relevanten Belegstellen. Nicht aufgeführt werden Stellen, wo "Überlieferung" allgemein im Sinne von "dem Übergebenen," "dem Überbrachten" und "überliefern" im Sinne von "weiterreichen" und "weitergeben" gebraucht wird: "bei mündlich überlieferten Gesängen," "der Wahrheit gemäss überliefert," ein Buch, ein Schriftstück oder ein Werk "überliefern."

Literarische Werke

Gott, Gemüt und Welt, I, 409
Zahme Xenien VI, AGA I, 669
West-östlicher Divan, III, 331
West-östlicher Divan, III, 335
West-östlicher Divan, III, 415
West-östlicher Divan, III, 435
West-östlicher Divan, III, 439
West-östlicher Divan, III, 441-43
West-östlicher Divan, III, 444
West-östlicher Divan, III, 452
West-östlicher Divan, III, 457
West-östlicher Divan, III, 459-60
West-östlicher Divan, III, 508
West-östlicher Divan, III, 514
West-östlicher Divan, III, 522
West-östlicher Divan, III, 523
West-östlicher Divan, III, 564
West-östlicher Divan, Plp I 3 b, WA I, 7, S. 305
West-östlicher Divan, Plp II 3, WA I, 7, S. 329
Was wir bringen, III, 623
Faust II, Plp 72, V, 562
Die Natürliche Tochter, VI, 374
Der Gross-Cophta, VI, 582
Der Gross-Cophta, VI, 589
Der Gross-Cophta, VI, 591
Wilhelm Meisters Lehrjahre, VII, 613
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 38
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 40
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 73
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 89
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 96
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 136
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 159-60

Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 164-65
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 166
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 169
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 170
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 173
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 178
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 189
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 192
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 209
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 258
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 259
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 274
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 322
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 348
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 352
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 435
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 453
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 474
Wilhelm Meisters Wanderjahre, Lesart, WA I, 25^{2}, S. 10
Wilhelm Meisters Wanderjahre, Lesart, WA I, 25^{2}, S. 196
Wilhelm Meisters Wanderjahre, Lesart, WA I, 25^{2}, S. 247
Die Wahlverwandtschaften, IX, 175
Die Wahlverwandtschaften, IX, 187
Die Wahlverwandtschaften, IX, 194
Die Wahlverwandtschaften, IX, 196
Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten, IX, 300
MuR Nr. 107, IX, 509
MuR Nr. 189, IX, 517
MuR Nr. 376, IX, 539
MuR Nr. 426, IX, 550
MuR Nr. 509, IX, 564-65
MuR Nr. 535, IX, 568
MuR Nr. 547, IX, 570
MuR Nr. 583, IX, 575
MuR Nr. 584, IX, 575
MuR Nr. 650, IX, 585
MuR Nr. 662, IX, 587
MuR Nr. 906, IX, 617
MuR Nr. 960, IX, 623
MuR Nr. 986, IX, 626
MuR Nr. 1102, IX, 638
MuR Nr. 1128, IX, 641
MuR Nr. 1155, IX, 645
MuR Nr. 1173, IX, 647
MuR Nr. 1174, IX, 647
MuR Nr. 1175, IX, 648
MuR Nr. 1185, IX, 649
Dichtung und Wahrheit, X, 142
Dichtung und Wahrheit, X, 149-50
Dichtung und Wahrheit, X, 274
Dichtung und Wahrheit, X, 289
Dichtung und Wahrheit, X, 292
Dichtung und Wahrheit, X, 321
Dichtung und Wahrheit, X, 344

Dichtung und Wahrheit, X, 346
Dichtung und Wahrheit, X, 384
Dichtung und Wahrheit, X, 387
Dichtung und Wahrheit, X, 395
Dichtung und Wahrheit, X, 403
Dichtung und Wahrheit, X, 448
Dichtung und Wahrheit, X, 532
Dichtung und Wahrheit, X, 541
Dichtung und Wahrheit, X, 557-58
Dichtung und Wahrheit, X, 559
Dichtung und Wahrheit, X, 563
Dichtung und Wahrheit, X, 601
Dichtung und Wahrheit, X, 709
Dichtung und Wahrheit, X, 718
Dichtung und Wahrheit, X, 745
Dichtung und Wahrheit, Lesart, WA I, 28, S. 358
Italienische Reise, XI, 128
Italienische Reise, XI, 140
Italienische Reise, XI, 167
Italienische Reise, XI, 210
Italienische Reise, XI, 215
Italienische Reise, XI, 290
Italienische Reise, XI, 388
Italienische Reise, XI, 428
Italienische Reise, XI, 459
Italienische Reise, XI, 491
Italienische Reise, XI, 584
Italienische Reise, Lesart, WA I, 32, S. 412
Tag- und Jahreshefte 1801, XI, 679
Tag- und Jahreshefte 1801, XI, 687
Tag- und Jahreshefte 1805, XI, 755
Tag- und Jahreshefte 1805, XI, 760-61
Tag- und Jahreshefte 1806, XI, 789
Tag- und Jahreshefte 1817, XI, 885
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 243
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 259
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 411
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 417
Sankt-Rochus-Fest zu Bingen, XII, 492
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 566
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 576
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 578
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 583
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 591
"Zu brüderlichem Andenken Wielands," XII, 705-06
"Kunst und Handwerk," *SchzK*, XIII, 126
"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 226
"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 230
"Diderots Versuch über die Malerei," *SchzK*, XIII, 250
"Weimarische Kunstausstellung vom Jahre 1802," *SchzK*, XIII, 358
"Denkmale," *SchzK*, XIII, 401
"Winckelmann und sein Jahrhundert," *SchzK*, XIII, 408
"Philipp Hackert," *SchzK*, XIII, 622

"Anzeige zu 'Über Kunst und Altertum,'" *SchzK*, XIII, 664
"Anzeige zu 'Über Kunst und Altertum,'" *SchzK*, XIII, 666
"Lenardo da Vincis Abendmahl," *SchzK*, XIII, 777-78
"Philostrats Gemälde," *SchzK*, XIII, 792
"Philostrats Gemälde," *SchzK*, XIII, 838
"Julius Cäsars Triumphzug, gemalt von Mantegna," *SchzK*, XIII, 921
"Julius Cäsars Triumpfzug, gemalt von Mantegna," *SchzK*, XIII, 943
"Von deutscher Baukunst 1823," *SchzK*, XIII, 952
"Ein Grab bei Cumä," *SchzK*, XIII, 1078
"Zwo biblische Fragen," WA I, 37, S. 185
"Frankfurter gelehrte Anzeigen," Plp 71, WA I, 38, S. 394
"Anzeige zu 'Über Kunst und Altertum,'" *SchzK*, Lesart, WA I, 49[1], S. 18
"Professor Zahns Pompejische Mittheilungen, Vorarbeiten und Bruchstücke," *SchzK*, Plp, WA I, 49[2], S. 213 und 215
"[Fragmente über Architektur]," *SchzK*, Plp, WA I, 49[2], S. 272
"Kunstaufsätze," Plp 112, WA I, 53, S. 401
"Ludwig Tiecks Dramaturgische Blätter," *SchzL*, XIV, 130
"Französisches Schauspiel in Berlin," *SchzL*, XIV, 138-39
"Die Athenerinnen," *SchzL*, XIV, 143
"Lyrische Gedichte von Johann Heinrich Voss," *SchzL*, XIV, 203
"Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrter," *SchzL*, XIV, 228
Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben," SchzL, XIV, 241
"Die heiligen drei Könige," *SchzL*, XIV, 287-88
"Die heiligen drei Könige," *SchzL*, XIV, 294
"Die heiligen drei Könige," *SchzL*, XIV, 295-96
"[Wiederholte Spiegelungen]," *SchzL*, XIV, 318
"Serbische Lieder," *SchzL*, XIV, 535
"Serbische Gedichte," *SchzL*, XIV, 549
"Monatsschrift der Gesellschaft des vaterländischen Museums," *SchzL*, XIV, 596
"Geistesepochen," *SchzL*, XIV, 614-15
"[Zu dem Kapitel über Homer in Campbells 'Lectures on Poetry,'" *SchzL*, XIV, 615
"[Zwei Einleitungsentwürfe zu einem Auszug aus der Ilias]," *SchzL*, XIV, 616
"Zum Kyklops des Euripides," *SchzL*, XIV, 688
"Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung," *SchzL*, XIV, 692
"Tausend und ein Tag," *SchzL*, XIV, 725
"Shakespeare und kein Ende," *SchzL*, XIV, 756-57
"Shakespeare und kein Ende," *SchzL*, XIV, 765
"German Romance," *SchzL*, XIV, 933
"Serbische Lieder II," *SchzL*, Lesart, WA I, 41[2], S. 520
"Die Bacchantinnen des Euripides," *SchzL*, Plp, WA I, 41[2], S. 547
"Anhang zur Lebensbeschreibung des Benvenuto Cellini,"

XV, 911
"Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird," XV, 1035
"Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird," XV, 1059

Naturwissenschaftliche Schriften

"Vorwort," *Zur Farbenlehre*, XVI, 14
FL, Polemischer Teil, § 33, WA II, 2, S. 20
FL, Didakt. Teil, Nachbarliche Verhältnisse, XVI, 198
FL, Didakt. Teil, Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, XVI, 235
FL, Didakt. Teil, Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, XVI, 243-44
"Über Newtons Hypothese zur diversen Refrangibilität," WA II, 5', S. 172
"Geschichtliches," *Nachträge zur Farbenlehre*, WA II, 5', S. 418
FL, Hist. Teil, Zur Geschichte der Urzeit, XVI, 253
FL, Hist. Teil, Römer, XVI, 296
FL, Hist. Teil, Römer, XVI, 326
FL, Hist. Teil, Römer, XVI, 333-34
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 343
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 344-51
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 353
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 358
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 364-65.
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 56, WA II, 5^2, S. 243-44
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 57, WA II, 5^2, S. 247
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 58, WA II, 5^2, S. 247
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 59, WA II, 5^2, S. 251
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 366-67
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 384-86
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 397
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 406
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 414-15
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., Plp 57, WA II, 5^2, S. 264-65
FL, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 440
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 651
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 704
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 717
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., Plp 87, WA II, 5^2, S. 300
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., Plp 94, WA II, 5^2, S. 312
"Anzeige und Übersicht," *Zur Farbenlehre*, XVI, 759-60
"Anzeige und Übersicht," *Zur Farbenlehre*, XVI, 764
"Einleitung," *Beiträge zur Optik*, XVI, 773
"Wiederholte Spiegelungen," *Zur Farbenlehre*, XVI, 821
"Regenbogen," *Zur Farbenlehre*, XVI, 825
Entoptische Farben, Plp 104, WA II, 5^2, S. 363
"Bedenken und Ergebung," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 872

"Bedeutendes Fördernis," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 880
"Analyse und Synthese," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 888
"Erfinden und Entdecken," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 891
"Erfinden und Entdecken," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 892
"Geschichte botanischer Studien," *Botanik*, XVII, 95
"Geschichte botanischer Studien," *Botanik*, XVII, 97
"Aufsätze zur allgemeinen Pflanzenkunde," *Botanik*, XVII, 177 und 194
"Neptunismus und Plutonismus," *Geologie und Mineralogie*, XVII, 612
"[Urphänomen]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 691
"[Urphänomen]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 693
"Geschichte meines botanischen Studiums," Lesart, WA II, 6, S. 390
"Allgemeine Pflanzenkunde und Recensionen," *Zur Morphologie*, WA II, 7, S. 107
"[Wissen und Wissenschaft]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 743
"[Wissen und Wissenschaft]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 744
"[Wahrheit und Irrtum]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 749
"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 755
"[Wissenschaftsgeschichte]," *Aphorismen und Fragmente*, XVII, 760-62
"Naturwissenschaft im Allgemeinen," *Zur Naturwissenschaft*, WA II, 11, S. 112

Tagebücher, Briefe und Gespräche

Tagebücher, 5. August 1828, WA III, 11, S. 256
an Jenny von Voigts, 21. Juni 1781 (WA IV, 5, S. 145)
an die Herzogin Louise, 23. Dezember 1786 (XIX, 45)
an Charlotte von Stein, 7.-10.? Februar 1787 (XIX, 67)
an Carl August, 17. März 1788 (WA IV, 8, S. 358)
an Johann Heinrich Meyer, 3.-9. März 1796 (WA IV, 11, S. 39)
an Schiller, 12. April 1797 (WA IV, 12, S. 86)
an Schiller, 28. Juni 1797 (XX, 367-68)
an F. A. Wolf, 28. November 1806 (WA IV, 19, S. 238)
an August von Goethe, 3. Juni 1808 (WA IV, 20, S. 73)
an Carl August, 25. Februar 1809 (WA IV, 20, S. 304)
an C. F. von Reinhard, 14. Mai 1810 (WA IV, 21, S. 295)
an Sergej Semenowitsch von Uwarow, 27. Februar 1811 (WA IV, 22, S. 44)
an Friederike Caroline Sophie Prinzessin von Solms-Braunfels, 3. Januar 1812 (WA IV, 22, S. 233)
an F. K. L. Sickler, 28. April 1812 (WA IV, 22, S. 361)
an Barthold Georg Niebuhr, 23. November 1812 (XIX, 675-76)
an Karl Friedrich Zelter, 3. Dezember 1812 (XIX, 684)
an Christian Heinrich Schlosser, 20. September 1813 (XIX, 714)
an Franz Bernhard von Buchholtz, 14. Februar 1814 (XIX, 726)

an Karl Friedrich Zelter, 23. Februar 1814 (WA IV, 24, S. 174)
an Karl Friedrich Zelter, 4. Mai 1814 (WA IV, 24, S. 243)
an S. Boisserée, 19. November 1814 (XXI, 36-37)
an C. L. von Woltmann, 31. März 1815 (WA IV, 25, S. 242)
an L. F. Catel, 20.-22. April 1815 (XXI, 68-69)
an Johann August Sack, 15. Januar 1816 (XXI, 130)
Gutachten als Beilage zu einem Brief Johann Heinrich Meyers an Schadow, 26. Februar 1816 (WA IV, 26, S. 414)
an Christian Gottlob von Voigt, 27. Februar 1816 (XXI, 141)
an Karl Friedrich Zelter, 22. Juli 1816 (XXI, 169)
an S. Boisserée, 17. April 1817 (WA IV, 28, S. 62)
an Ludwig Friedrich Schultz, 24. November 1817 (XXI, 250-51)
an Karl Friedrich Zelter, 8. März 1818 (WA IV, 29, S. 81)
Briefkonzept an Constantin Ludwig Freiherr von Welden, [17.?] Juli 1819 (XXI, 346)
an C. B. Preusker, 3. April 1820 (WA IV, 32, S. 225)
an Büchler, [1. 7. 1820] (WA IV, 33, S. 87)
an Karl Friedrich Zelter, 8. August 1822 (XXI, 510)
an G. Moller, 12. Juni 1824 (WA IV, 38, S. 161)
an Karl Friedrich Zelter, 25. August 1824 (XXI, 603-04)
an Karl Friedrich Zelter, 4. Februar 1825 (WA IV, 39, S. 103)
an Nees von Esenbeck, [Dezember 1825] (WA IV, 40, S. 413)
an Karl Friedrich Zelter, 21. Juni 1827 (WA IV, 42, S. 377)
an C. F. Bachmann, [7. April 1828] (WA IV, 44, S. 360)
an Erbprinz C. A. F. von Hohenzollern-Sigmaringen, [12. Mai 1828] (WA IV, 44, S. 89)
an Stieler, 20. November 1828 (WA IV, 45, S. 61)
an Schultz, 10. Januar 1829 (XXI, 825-26)
an C. W. Göttling, 27. Januar 1829 (WA IV, 45, S. 140)
an Ernst Heinrich Friedrich Meyer, 23. April 1829 (XXI, 849-50)
an König Ludwig I. von Bayern, 11. Januar 1830 (WA IV, 50, S. 61)
an Karl Friedrich Zelter, 29. April 1830 (XXI, 902)
an Karl Friedrich Zelter, 17. Januar 1831 (XXI, 961-62)
an Beuth, [4.] März 1831 (WA IV, 48, S. 139)
an von Henning, 20.-21. August 1831 (WA IV, 49, S. 49)
an S. Boisserée, 24. November 1831 (XXI, 1021-22)
an Karl Friedrich Zelter, 4. Februar 1832 (WA IV, 49, S. 228)
an Karl Friedrich Zelter, 23. Februar 1832 (XXI, 1036)

mit H. Luden, 19. August 1806 (XXII, 401-02)
mit H. Luden, 19. August 1806 (XXII, 406)
mit Riemer, 5. April 1808 (XXII, 484)
mit Falk, (28.) Februar 1809 (XXII, 538)
mit Riemer, 29. Juli 1810 (XXII, 597-98)
mit Riemer, Undatiertes aus den Jahren 1803-1813 (Friedrich Wilhelm Riemer, *Mitteilungen über Goethe*, Hrsg. Arthur Pollmer [Leipzig: Insel, 1921], S. 341-42)
mit S. Boisserée, 4. August 1815 (XXII, 805)

mit S. Boisserée, 5. August 1815 (XXII, 807)
mit S. Boisserée, 11. September 1815 (Biedermannsche Ausgabe, II, S. 1085)
mit Soret, 30. Dezember 1823 (Biedermannsche Ausgabe, III/1, S. 644)
mit Eckermann, 26. Februar 1824 (XXIV, 98)
mit Eckermann, 18. Mai 1824 (XXIV, 555)
mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 159)
mit Eckermann, 16. Februar 1826 (XXIV, 177)
mit Eckermann, 29. Januar 1827 (XXIV, 226)
mit Eckermann, 1. Februar 1827 (XXIV, 233)
mit Eckermann, 1. Februar 1827 (XXIV, 238)
mit Eckermann, 28. März 1827 (XXIV, 604)
mit F. von Müller, 12. April 1827 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 161)
mit F. von Müller, 13. September 1827 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 214)
mit F. von Müller, 23. September 1827 (XXIII, 515)
mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 686)
mit Eckermann, 23. März 1829 (XXIV, 330)
mit Eckermann, 10. April 1829 (XXIV, 357-58)
mit Eckermann, 10. Januar 1830 (XXIV, 384)
mit Soret, 14. Februar 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 564)
mit F. von Müller, 24. April 1830 (XXIII, 689)
mit F. von Müller, 8. Juni 1830 (XXIII, 710)
mit F. von Müller, 27. Februar 1831 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 755)
mit Eckermann, 18. März 1831 (XXIV, 480-81)
mit Eckermann, 20. Juni 1831 (XXIV, 757-58)
mit Eckermann, 21. Dezember 1831 (XXIV, 505)
mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839-40)
mit F. von Müller, 26. Februar 1832 (XXIII, 844)
mit Eckermann, 11. März 1832 (XXIV, 770-71)

Originalität, Original, original

Diese Liste erfasst alle relevanten Belegstellen zu "Originalität," "Original" und "original." Nicht aufgeführt werden Stellen, die sich auf das "Original" eines Dokuments, eines Schriftstücks oder eines Kunstwerks beziehen.

Literarische Werke

"Neologen," *Parabolisch*, I, 403
"Den Originalen," *Epigrammatisch*, I, 455
Zahme Xenien VI, AGA I, 669-70
Zahme Xenien, II, 377
Faust, V. 1220-23
Faust, V. 6807-14
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 271
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 435
MuR Nr. 254, IX, 524
MuR Nr. 470, IX, 558
MuR Nr. 562, IX, 572
MuR Nr. 761, IX, 602
MuR Nr. 791, IX, 605
MuR Nr. 792, IX, 605
MuR Nr. 1087, IX, 636
MuR Nr. 1118, IX, 640
MuR Nr. 1119, IX, 640
Dichtung und Wahrheit, X, 541
Tag- und Jahreshefte 1805, XI, 780
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 413
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 591
"Weimarische Kunstausstellung vom Jahre 1801," *SchzK*, XIII, 345-46
"Verein der deutschen Bildhauer," *SchzK*, XIII, 736
"Lenardo da Vincis Abendmahl," *SchzK*, XIII, 761
"[Ein Wort für junge Dichter]," *SchzL*, XIV, 399
"[Lyrisches Volksbuch]," *SchzL*, XIV, 462
"[Zur Zeitschrift der französischen Romantiker 'Le Globe']," *SchzL*, XIV, 871

Naturwissenschaftliche Schriften

FL, Didakt. Teil, Nachbarliche Verhältnisse, XVI, 196
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 347
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 397
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., Plp 67, WA II, 5^2, S. 262
FL, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 439
FL, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 440
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 580
"Meteore des literarischen Himmels," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 915
"Geschichte botanischer Studien," *Botanik*, XVII, 95

"Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere,"
Vergleichende Anatomie, Zoologie, XVII, 327

Briefe und Gespräche

an Karl Reichardt, 28. Februar 1790 (XIX, 158)
an S. Boisserée, 27. Mai 1817 (WA IV, 28, S. 99-100)
an Karl Friedrich Zelter, 25. August 1824 (XXI, 603-04)
an Gottfried Langermann, 16. Oktober 1824 (XXI, 607)
an Johann Evangelista Purkinje, 18. März 1826
(WA IV, 40, S. 327)
an Karl Friedrich Zelter, 2. Januar 1829 (XXI, 824-25)

mit Eckermann, 2. Januar 1824 (XXIV, 545)
mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 158-59)
mit Eckermann, 12. März 1828 (XXIV, 689)
mit Eckermann, 6. April 1829 (XXIV, 344)
mit Soret, 14. März 1830 (XXIII, 675)
mit F. Förster, 4. August 1831 (XXIII, 760-61)

Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Vergangene, Alte, Neue, Augenblick, Jahrtausende, Vermächtnis, Folge

Die in dieser Liste erfassten Belegstellen behandeln das Verhältnis des Menschen zu den angeführten Begriffen und stehen daher im nahen Zusammenhang mit der Auffassung der Überlieferung.

Literarische Werke

"Weissagungen des Bakis," I, 245
"Um Mitternacht," I, 492
"Zur Logenfeier des 3. September 1825," I, 505
"Vermächtnis," I, 515
Zahme Xenien I, AGA I, 607
Zahme Xenien V, AGA I, 646
Zahme Xenien, II, 405
Hermann und Dorothea, III, 198
West-östlicher Divan, III, 295-96
West-östlicher Divan, III, 300
West-östlicher Divan, III, 303
West-östlicher Divan, III, 317
West-östlicher Divan, III, 319-20
West-östlicher Divan, III, 321
West-östlicher Divan, III, 324
West-östlicher Divan, III, 326
West-östlicher Divan, III, 329
West-östlicher Divan, III, 331
West-östlicher Divan, III, 332
West-östlicher Divan, III, 334
West-östlicher Divan, III, 337
West-östlicher Divan, III, 344
West-östlicher Divan, III, 380
West-östlicher Divan, III, 403
West-östlicher Divan, III, 423
West-östlicher Divan, III, 456
West-östlicher Divan, III, 469
West-östlicher Divan, III, 498-99
West-östlicher Divan, III, 541
West-östlicher Divan, III, 558
Faust, V. 73-74
Faust, V. 575-80
Faust, V. 682-85
Faust, V. 1972-79
Faust, V. 6151-54
Faust, Lesart vor V. 6612, WA I, 15², S. 40
Faust, V. 6817-18
Faust, V. 6861-62
Faust, V. 6951-55
Faust, V. 8895-8902
Faust, V. 9381-82

Faust, V. 9418
Faust, V. 9563-65
Faust, V. 10770-76
Faust, V. 10869-72
Faust, V. 11447-52
Faust, V. 11465-66
Faust, V. 11581-86
Faust, V. 11621-22
Faust II, Lesart zum 3. Akt, WA I, 15, S. 97
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 20
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 44
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 88-89
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 112-13
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 158
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 213-14
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 253
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 315-16
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 353-54
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 357
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 440
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 461
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 475
Wilhelm Meisters Wanderjahre, VIII, 504
Die Wahlverwandtschaften, IX, 196-97
Die Wahlverwandtschaften, IX, 207
Die Wahlverwandtschaften, IX, 230
MuR Nr. 105, IX, 509
MuR Nr. 155, IX, 513
MuR Nr. 167, IX, 515
MuR Nr. 346, IX, 536
MuR Nr. 416, IX, 547
MuR Nr. 494, IX, 563
MuR Nr. 862, IX, 613
MuR Nr. 892, IX, 616
MuR Nr. 896, IX, 616-17
MuR Nr. 1178, IX, 648
Dichtung und Wahrheit, X, 303
Dichtung und Wahrheit, X, 304
Dichtung und Wahrheit, X, 681
Dichtung und Wahrheit, X, 703
Italienische Reise, *XI*, 179
Italienische Reise, *XI*, 504
Tag- und Jahreshefte 1801, XI, 688
Tag- und Jahreshefte 1805, XI, 784
Tag- und Jahreshefte 1811, XI, 849-50
Tag- und Jahreshefte 1812, XI, 857
Reise in die Schweiz 1797, XII, 229
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 342
Kampagne in Frankreich 1792, XII, 344
Sankt-Rochus-Fest zu Bingen, XII, 481-82
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 523
Kunst und Altertum am Rhein, Main und Neckar, XII, 571-72
"Propyläen: Einleitung," *SchzK*, XIII, 137
"Propyläen: Einleitung," *SchzK*, XIII, 148

"Rysdael als Dichter," *SchzK*, XIII, 671
"Antik und modern," *SchzK*, XIII, 842-43
"Französische Haupttheater," *SchzL*, XIV, 141-42
"[Rede bei Eröffnung der Freitagsgesellschaft]," *SchzL*, XIV, 173
"Literarischer Sansculottismus," *SchzL*, XIV, 181
"[Wiederholte Entschuldigung und Bitte]," *SchzL*, XIV, 322-23
"Biographische Denkmale," *SchzL*, XIV, 336
"Für Freunde der Tonkunst," *SchzL*, XIV, 337
"Memoiren Robert Guillemards," *SchzL*, XIV, 528-29
"Urteilsworte französischer Kritiker," *SchzL*, XIV, 782
"Cain. A Mystery by Lord Byron," *SchzL*, XIV, 794
"Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpfend," *SchzL*, XIV, 801
"Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpend," *SchzL*, XIV, 802-03
"Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameaus Neffe* erwähnt wird," XV, 1035

Naturwissenschaftliche Schriften

"Vorwort," *Zur Farbenlehre*, XVI, 13-14
FL, Hist. Teil, Einleitung, XVI, 247
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 340
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 342
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, XVI, 350
FL, Hist. Teil, Zwischenzeit, Plp 58, WA II, 5^2, S. 247
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 394-95
FL, Hist. Teil, 16. Jhd., XVI, 413
FL, Hist. Teil, 17. Jhd., XVI, 420-21
FL, Hist. Teil, 18. Jhd., XVI, 651
"Wiederholte Spiegelungen," *Zur Farbenlehre*, XVI, 822
"Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt," *Zur Wissenschaftslehre*, XVI, 847
Zur Naturwissenschaft, Naturwissenschaft im Allgemeinen, WA II, 11, S. 153
Zur Naturwissenschaft, Naturwissenschaftliche Einzelheiten, WA II, 12, S. 154

Briefe und Gespräche

an Friedrich Maximilian von Klinger, 8. Dezember 1811 (XIX, 646-47)
an Karl Ludwig von Woltmann, 5. Februar 1813 (XIX, 691-92)
an Georg Moller, 10 November 1815 (XXI, 110)
an Wilhelm von Humboldt, 1. September 1816 (XXI, 177)
an Karl von Knebel, 17. März 1817 (XXI, 221)
an Georg Friedrich Creuzer, 1. Oktober 1817 (XXI, 242)
an Carl Gustav Carus, 23. März 1818 (XXI, 280)
an Auguste von Bernstorff, 17. April 1823 (XXI, 534)
an Karl Friedrich Zelter, 27. März 1824 (WA IV, 38, S. 92)

an Schultz, 3. Juli 1824 (XXI, 596)
an Johann Gottfried Langermann, 16. Oktober 1824 (XXI, 607-08)
an Karl Friedrich Zelter, 6. Juni 1825? (XXI, 634)
an Karl Friedrich Zelter, 31. Dezember 1825 (WA IV, 40, S. 217)
an Jakob Ludwig Iken, 27. September 1827 (XXI, 762)
an Moritz Paul von Brühl, 23. Oktober 1828 (XXI, 819)
an Johann Friedrich Rochlitz, 28. Juli 1829 (WA IV, 46, S. 27)
an Felix Mendelssohn-Bartholdy, 9. September 1831 (XXI, 1005)
an Karl Friedrich Zelter, 17. September 1831 (XXI, 1006)
an Karl Friedrich Zelter, 11. März 1832 (XXI, 1038)

mit Falk, 29. [26.] Februar 1809 (Biedermannsche Ausgabe, II, S. 424)
mit Riemer, 1. Oktober 1810 (XXII, 604)
mit S. Boisserée, 3. August 1815 (XXII, 801)
mit Eckermann, 18. September 1823 (XXIV, 48)
mit Eckermann, 3. November 1823 (XXIV, 66-67)
mit F. von Müller, 4. November 1823 (XXIII, 315)
mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 548-49)
mit Eckermann, 4. Januar 1824 (XXIV, 550)
mit Eckermann, 25. Februar 1824 (XXIV, 89)
mit F. von Müller, 17. Dezember 1824 (XXIII, 370)
mit Eckermann, 1. Mai 1825 (XXIV, 595)
mit Eckermann, 12. Mai 1825 (XXIV, 158-59)
mit Eckermann, 29. Januar 1826 (XXIV, 172)
mit Eckermann, 4. Januar 1827 (XXIV, 198-99)
mit Eckermann, 31. Januar 1827 (XXIV, 229)
mit Eckermann, 16. Februar 1827 (XXIV, 240)
mit Eckermann, 1. April 1827 (XXIV, 616)
mit Eckermann, 3. Mai 1827 (XXIV, 629)
mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 252-53)
mit Eckermann, 5. Juli 1827 (XXIV, 256)
mit F. von Müller, 9. September 1827 (XXIII, 504)
mit W. Zahn, 7. September 1827 (XXIII, 508-09)
mit Eckermann, 1. Oktober 1827 (XXIV, 649)
mit Eckermann, 20. Oktober 1828 (XXIV, 298)
mit Eckermann, 16. Dezember 1828 (XXIV, 301)
mit Eckermann, 2. April 1829 (XXIV, 332)
mit A. E. Koźmian, 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 612-13)
mit Karl Julius Sillig, 30. Juli 1830 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 650)
mit F. Förster, 4. August 1831 (XXIII, 760-61)
mit Soret, 17. Februar 1832 (Biedermannsche Ausgabe, III/2, S. 839-40)